الدكتور عبد العزيز بوالشعير

النظام المعرفي

في الفكرين الإسلامي والغربي

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الدكتور عبد العزيز بوالشعير

النظام المعرفي
في الفكرين الإسلامي والغربي



منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

بوالشعير، عبد العزيز

النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي/ عبد العزيز بوالشعير.

٤٩٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٦٧ - ٤٩١.

ISBN 978-614-428-056-0

١. الفلسفة الإسلامية. ٢. الفلسفة الغربية. ٣. المعرفة. أ. العنوان.

181.07

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

منتدى المعارف

بناية «طبارة» - شارع نجيب العرداتي - المنارة - رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ - ١١٣ حمرا - بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ - لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb



شكر وعرفان

الشكر أولاً لله سبحانه وتعالى على إعانتي بإتمام هذا العمل، منذ أن كان فكرة في الذهن إلى أن صار على الشكل الذي هو عليه الآن، راجياً منه أن يتقبّل مني هذا العمل، وأن يتجاوز عني كل تقصير أو خلل.

كما أتقدم بجزيل الشكر وخالص التقدير للأستاذين الفاضلين:

أستاذي الدكتور **حسن حنفي**، المشرف الخارجي، الذي أشرف على هذا البحث طيلة تواجدي بالقاهرة، فقد كان لي سنداً وعوناً وأباً نصوحاً وأستاذاً موجّهاً، لم يبخل عليّ بالتوجيه والإرشاد، وتحمّل معي أعباء البحث على الرغم من كثرة التزاماته العلمية داخل مصر وخارجها. وأستاذي الفاضل الدكتور **عبد القادر بخوش**، المشرف الداخلي، على توجيهاته ونصائحه وإرشاداته القيّمة، والذي لم يدّخر جهداً في مساعدتي وتشجيعي، كما أشكره على رحابة صدره ودماثة خلقه وحسن معاملته.

كما أشكر الدكتور **طه جابر العلواني**، مدير مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، الذي فتح لنا أبواب المركز لمناقشة موضوع الأطروحة، كما يسّر لنا سبل الاستفادة من الكتب والدراسات الأكاديمية والدوريات المحكمة المتوافرة على مستوى مكتبة المركز.

ولرئيس لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور **عبد الرزاق قسوم**، وأعضائها الدكتور الفاضل **حسن حنفي**، السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. والأستاذ الدكتور الفاضل **إسماعيل زروخي**، عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة، والأستاذ الدكتور الفاضل **عبد المجيد عمراني**، عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة جامعة الحاج لخضر باتنة. والدكتور الفاضل **رابح**

مراجي، عضو هيئة التدريس بقسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة، فلهم جزيل الشكر على تكرّمهم بقبول المناقشة.

والشّكر موصول لكل أستاذ محترم، وزميل عزيز، ساهم من قريب أو من بعيد في إثراء هذا البحث بالأفكار والآراء والتوجيهات والنقاشات لتعميق تصوراته وبلورة أفكاره وتوضيح غوامضه، وأخصّ بالذكر الأستاذ الدّكتور **عمار طسطاس**، عضو هيئة التدريس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، جزا الله كل هؤلاء وبارك في علمهم وجهدهم.

كما أشكر جامعة منتوري قسنطينة الرائدة، وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، وقسم الفلسفة وعلى رأسه الدكتور **جمال حمود** ومساعدَيه، على ما يبذلونه من جهد في سبيل الارتقاء بالبحث العلمي إلى الصورة المثلى على مستوى الجامعة.

والله الموفق، والهادي إلى سواء السبيل...

المحتويات

القسم الثالث
نقد النظام المعرفي الغربي

مقدمـــة

يعتقد الكثير من نقاد الفكر الفلسفي الغربي أن النظام المعرفي لهذا الأخير يمر بأزمة معرفية ومنهجية حادة أفقدته توازنه وصوابه، ويعزى هذا التأزم إلى خلل في الجهاز المقولاتي وإلى اضطراب البنية المفاهيمية لهذا النظام، بحيث بلغ به حد الإفلاس والاهتراء، وصار غير قادر على تجاوز أزماته ومآزقه، عاجزاً عن حل إشكالياته المعرفية ومعضلاته المنهجية، على الرغم من محاولات الكثير من الفلاسفة والمدارس الفلسفية، التي دعت إلى ضرورة مراجعة النظام المعرفي لمقولاته ومفاهيمه وبنيته التكوينية، بمعنى التأسيس لما بعد الحداثة بدلاً من الحداثة.

ويذهب البعض الآخر إلى أن جذور التأزم والفشل تعود إلى قصور في مكونات النظام المعرفي بالأساس، حيث إن البنية التكوينية لهذا النظام لا تخرج عن الثنائية الكلاسيكية، ثنائية الإنسان والطبيعة، التي يزعم أصحابها تقديم رؤية شاملة ومتكاملة للإنسان والعالم والحياة. وتقديم إجابات محددة عن الأسئلة الكلية والنهائية للوجود والمعرفة والقيم. ويعرضون فهماً خاصاً لطبيعة الوجود البشري، استناداً إلى افتراضات وجودية ومعرفية ومنهجية، بحجة أنها الأنسب للإنسان. إذ يرى أصحاب النظام المعرفي الغربي أن الحقيقة مستقلة عن الذات الإنسانية، قائمة بذاتها في عالم الواقع. أما الوجود الطبيعي بأحداثه وظواهره ومكوناته، فيخضع لقوانين طبيعية صارمة، وهي مستقلة عن أي تأثير، أياً كان مصدره.

وقد انبنى هذا التصور على نظرة معادية للدين، ورؤية مهاجمة للقيم، بل تعدّاهما إلى حدّ أنه صار يهاجم فكرة الرؤية والدين والقيم. وصار العالم في فلسفة ما بعد الحداثة تعدّدياً بشكل مُفرط، عالم لا مركز فيه ولا

مُطلَقات، كل الأمور فيه متساوية، بما فيها الله والدين، ناهيك عن الإنسان والكون، كل الأمور نسبية ولا مجال للحديث عن قيم اليقين والثبات.

انعكس هذا التأزّم الذي أصاب النظام المعرفي الغربي على الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بحيث لم يعد قادراً، هو الآخر، على طرح الأمور بشكل منهجي سليم، يسمح له بالقدرة على جمع شتات الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، ويؤهّله لقراءة منهجية صحيحة للوحي وللكون، يَلُمُّ بها هذا الشتات، من خلال الدمج بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين الوحي والوجود، ومن خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية لنظام يؤلف بين قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنشور. القراءة التي تجعله مدركاً ومستوعباً ومحدداً لمصادر المعرفة وعلاقاتها وبنيتها وأوزانها ومراتبها، ولكل أبعادها. وهذا ليقيم نظاماً معرفياً منسجم البناء، متوافق العناصر، شاملاً للوحي والإنسان والكون، قيمي المنطلق والمسار والغاية. يشكل في النهاية نسقاً معرفياً مُؤلَّفاً من عناصر تتكامل في ما بينها، تعطي هوية متميزة وجودياً، معرفياً وحضارياً، بحيث لا يعود النسق هو المجموع القسري لهذه العناصر، بل تُولّد هذه العناصر نتيجة تكاملها وانسجامها وتوافقها وتفاعلها خصائص جديدة، لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب، بل يتم فهمها في إطار البناء المعرفي الذي توجد داخله.

ومنه عدّ النظام المعرفي منظومة من الأفكار التي يعطي تكاملها رؤية كلية وفهماً شمولياً لله والكون والإنسان والحياة. ينبني هذا النظام على مجموعة من المبادئ والكليات والأصول، المستندة بدورها إلى مبدأ الوحدانية، باعتباره ناظماً معرفياً وضابطاً منهجياً تنتظم في إطاره بنية وعناصر هذا النظام، ويتم فيه التعامل مع المعرفة بمصادرها ووسائلها، بواعثها ومعوقاتها، غاياتها من داخل هذا النظام.

ولما كان النظام المعرفي يشتمل على منظومة تتعلق بالمعرفة ونظريات تكوُّنها، وتصنيفاتها وتاريخها وأدواتها ومناهجها ومصادرها، ولما كان هذا النظام محكوماً بالرؤية الكلية والنهائية لقضايا الإنسان والكون والله والحياة، فإنه لا محالة يرتبط بمنظومة القيم، وبالغيب والغائية ونظام الاعتقاد. من هنا كانت محاولة الدكتور الفاروقي، تتمحور حول إعادة ربط منظومة المعرفة بمنظومة القيم المستندة بدورها إلى منظومة الاعتقاد، بحيث يكون التوحيد

بمثابة النموذج المعرفي الذي نقيس إليه تصوراتنا وأفكارنا ومفاهيمنا وممارساتنا وأفعالنا. إعادة ربط العلوم بالنمط الإلهي، كما يسميه الفاروقي، لأنه في اعتقاده ليس ثمة شيء قدمه لنا الإسلام عن طريق النقل أو الحديث إلا وكان قابلاً للفهم عن طريق العقل والفهم، ليس ثمة شيء يكمن فوق إستراتيجية الفهم الإنساني.

فالنظام المعرفي من هذا المنطلق ينبني على نظام الاعتقاد ويحدد للإنسان منظومته القيمية؛ فالمنظومات الثلاث تشكل نسقاً متكاملاً، لا يمكن الفصل بين عناصره ومكوناته؛ فهو بمثابة بناء هندسي، لا يمكن المساس بأحد عناصره من دون المساس بالبناء ككل.

من هنا يقترح الفاروقي مشروع إسلامية المعرفة، باعتباره حلاً لمعضلة النظام المعرفي الغربي، وحلاً لأزمة العقل الإسلامي المعاصر أيضاً، لأن عملية الإصلاح الفكري، في رأيه، ينبغي أن تستند إلى نظرة صحيحة للعالم وللإنسان ولله وللحياة. نظرة تقوم على المبادئ الخمسة التالية:

- وحدانية الله.
- وحدة الحقيقة والمعرفة.
- وحدة الخلق.
- وحدة الحياة.
- وحدة الإنسانية.

ففي ضوء هذه المبادئ تتحدّد كيفية إدراك الإنسان للحقيقة وتبويبها، التي تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدارين.

ويأتي تصور الفاروقي هذا محاولة لإعادة تأسيس النظام المعرفي الإسلامي من جديد، بغرض تفعيله ليكون أكثر تعبيراً وانسجاماً مع حاجات الإنسان المعاصر، في ظل الثورات العلمية والمعرفية التي هزت كيان الإنسان فأفقدته القدرة على التعاطي السليم مع مشكلات الواقع الراهن على المستويات كافة، ومعالجتها من منظور النسق المعرفي الصحيح أو البديل في رأي الفاروقي. ويكون ذلك بالاستيعاب الواعي للتراث الإنساني، والإدراك المنهجي القويم للفكر الغربي المعاصر هضماً وفهماً وتجاوزاً.

فإذا تمكن العقل الإسلامي المعاصر من هذا، حدث له ما يسمى بـ التركيب الخلّاق المُبدع الذي يجمع بين معطيات التراث الإسلامي واستيعاب التراث الغربي في صورتيه الفلسفية والعلمية، التركيب الذي يُؤهّله لأداء وظيفة الاستخلاف في الأرض، باعتبار الاستخلاف غاية كبرى في الإسلام.

ويمكننا أن نلمح بعضاً من ملامح النظام المعرفي كما يقدمه الفاروقي؛ فهو يضم عناصر الوحي والكون والإنسان، يُشَكّل نظام الاعتقاد الإطار العام الذي يُفهم به كل شيء ضمن كلٍّ موحدٍ، ويُجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية. إنه نظام معرفي توحيدي، يجمع بين الدين والدنيا، بين العقل والوحي، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين القيم والمعرفة والاعتقاد.

أولاً: إشكالية البحث

تدور إشكالية البحث حول السؤال الآتي:

ـ ما هو النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، وكيف يتصوره الفاروقي؟

و تتفرّع عن هذه الإشكالية الأسئلة التالية:

- ما مفهوم النظام المعرفي؟ ما طبيعته؟ ما هي أسسه؟
- كيف يكون نظام الاعتقاد أساساً للنظام المعرفي؟
- ما علاقة منظومة القيم بالنظام المعرفي؟
- ما هي خصائصه؟
- ما هي الانتقادات التي وجهها الفاروقي للنظام المعرفي الغربي؟
- ما هي أهم الاختلافات الحاصلة بين النظامين المعرفيين؟

ثانياً: هدف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم حقيقة النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال نموذج الفاروقي. وتحليل بنية النظام المعرفي ومكوناته وعناصره وأسسه، بغرض التوصّل إلى مفهوم هذا النظام وتحديد طبيعته، وكذا الوقوف على علاقته بالنظام الاعتقادي وبمنظومة القيم للكشف

عن العلاقة الوطيدة القائمة بينهما. ثم بيان كلية ووحدة وبنائية هذا النظام في صورة نسقية تأبى انفصام المعرفة عن الاعتقاد والقيم. ولهذا ركزنا في هذا البحث على ما يلي:

- عرض أهم المحاولات التي قدمت من طرف بعض رجالات الفكر الإسلامي المعاصر حول تعريف النظام المعرفي.
- بيان علاقة نظام الاعتقاد بالنسق المعرفي الإسلامي.
- الوقوف على التشوهات والانحرافات التي تحوّلت تدريجياً، وباستمرار، بالنظام المعرفي من نظام المعرفية يتبنى عقيدة التوحيد، ويتطور باجتهاد والتجديد، إلى نظام للمعرفية قائم على الازدواجية بين ما هو علماني وما هو ديني، وعلى الخصومة بين ما هو وحي وما هو اجتهاد بشري، نظام قائم على التقليد والجمود.
- عرض مبدأ التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي للعملية المعرفية الإسلامية.
- بيان ارتباط النظام المعرفي التوحيدي بمنظومة القيم.
- الوقوف على خصائص النظام المعرفي التوحيدي، العقدية والإبستيمولوجيا والقيمية.
- إدراك نقاط الالتقاء بين النظام المعرفي الإسلامي والنظام المعرفي الغربي. ثم تبيان مواطن الاختلاف بين النظامين، وذلك من خلال عرض بنية النظام المعرفي الغربي، والكشف عن نقاط الضعف فيه ونقده.

ثالثاً: أهمية البحث

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من طبيعة الموضوع الذي نحن بصدد عرضه ومعالجته، حيث يعدّ موضوع النظام المعرفي من الدراسات القليلة في الدراسات الفلسفية المعاصرة في حدود علمنا واطلاعنا، إذ إن عملية تجاوز العقل المسلم لأزمته لن تتم إلا بالاستناد إلى إعادة بناء النظام المعرفي التوحيدي؛ فالبحث هو محاولة لتسليط الضوء على أزمة العقل الإسلامي المعاصر، ومن ثمة أزمة الفكر الفلسفي المعاصر بشقيه الغربي والإسلامي. إنّ الوقوف على مواطن القصور وجذور التأزم في النظام المعرفي الغربي

يفتح أعيننا ووعينا على تميز النظام المعرفي الإسلامي. وبالتالي تقديمه كبديل يتوافر على عناصر وخصائص يفتقدها الفكر الغربي بأشكاله الثلاثة، الدينية والفلسفية والعلمية.

وهذا ما يجعل البحث محاولة إبستيمولوجيا، منطلقها أزمة المعرفة، التي أفضت إلى أزمة في الوجود، ثم أزمة في القيم، تحولت إلى أزمة في الواقع الإنساني على عدة مستويات، بل صارت تهدّد الوجود الإنساني والكوني على حد سواء. ومن ثمة كان الفكر الإنساني عموماً، والإسلامي خصوصاً، في حاجة ماسة إلى أن يعيد النظر في مفاهيمه، مقولاته، أفكاره، وممارساته، إعادة النظر في بنيته المعرفية والقيمية التي ورثها عن الغرب من جهة، واستلهمها من التراث الإسلامي من جهة ثانية، مراجعة تسمح له القيام بعملية تصفية للفكر الوافد الذي لا يتوافق مع نموذجه المعرفي التوحيدي، ولا ينسجم مع هويته الحضارية. وفحص التراث الإسلامي ونقده ليتوافق مع معطيات العصر.

فالعقل الإسلامي في أمسّ الحاجة إلى التركيب بعد التفكيك والتحليل، إلى النظرة الغائية بعد النظرة الميكانيكية للكون والإنسان. إنه في حاجة إلى إدراك الوحدة بعد الكثرة، والكل بعد الأجزاء، والغايات بعد المسارات، والنهايات بعد المنطلقات. هذا ما يقدّمه هذا البحث، الذي يسعى إلى تأسيس منهجية معرفية جديدة، تهدف إلى بناء حضارة إنسانية كونية أخلاقية، ولن يتم تحقيق ذلك إلا بإعادة بناء نظامها المعرفي السليم، المختلف عن المنظومة الإيبيستييمولوجية الغربية، منطلقاً ومنهجاً ومساراً وهدفاً.

رابعاً: فرضيات البحث

ينطلق البحث بحكم طبيعته النظرية النقدية المقارنة إلى التحقُّق من الفرضيات التالية:

● النظام المعرفي الإسلامي قادر على جمع شتات الظواهر الكونية والإنسانية والدينية في نظام متسق موحد، منسجم العناصر، متكامل البناء. يقدم إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، ويمكنه تجاوز حالة التأزم التي يعيشها الفكر الفلسفي المعاصر.

● النظام المعرفي يشكل مشروعاً مفتوحاً على الفكر الآخر ومتكاملاً

معه، فهو ليس نسقاً أيديولوجياً مغلقاً، يأبى التعامل مع كل مخالف أو مغاير، بل يتواصل معه في حدود تميزه وخصوصيته.

خامساً: منهج البحث

إن طبيعة موضوع الدراسة، النظرية النقدية المقارنة، تفرض علينا اتّباع المنهج التحليلي، حين يتعلق الأمر بعرض المفاهيم والتصورات والقضايا ومناقشتها قصد الوقوف على مكوناتها وعناصرها وبنيتها، ولما كان الموضوع متعلقاً بشخصية لها باع طويل في دراسة وتحليل الفكر الغربي، فإن المنهج المناسب لهذا هو المنهج النقدي، إذ نعمد فيه إلى عرض التصورات الغربية ومناقشتها وبيان مواطن القصور والانحراف فيها، ثم عرض التصور الصحيح في اعتقاد الفاروقي؛ فكان من المنطقي والطبيعي أن نعمد إلى استخدام المنهج المقارن، لمعرفة نقاط الاتفاق، التداخل والاختلاف بين كلا النظامين المعرفيين. وقد اعتمدنا في ذلك على المنهج الذي عرضه الدكتور أبو القاسم حاج حمد الذي يمارس التركيب بعد التفكيك والتحليل، وهو ما يميز الإيبيستيمولوجيا الإسلامية المعاصرة البديلة في رأيه. وهو منهج معرفي بديل يعرضه الفاروقي ومعه زمرة من المفكرين المعاصرين.

سادساً: الدراسات السابقة

في حدود اطّلاعنا المتواضع والمحدود، فإنه من الصعب العثور على دراسة شبيهة بموضوع بحثنا، ألا وهو النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر، ما عدا الأبحاث التي جاءت في شكل مقالات أو أوراق قدمت في بعض الندوات، أو في شكل محاضرات قدمت للطلاب في بعض الجامعات، نذكر بعضا منها:

● قدمت الدكتورة منى أبو الفضل عملاً علمياً حول «التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية»، وهو عبارة عن محاضرات ألقيت على طلاب قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣. عرضت في هذا العمل مفهوم المنظور الحضاري الذي يتضمن في جوهره فكرة الناظم الذي يسعى إلى جمع شتات الظاهرة الاجتماعية والإنسانية، ويلمّ بها من خلال الدمج بين عالَمَي الغيب والشهادة، أو الوحي والوجود، ثم طورته في ما بعد وأطلقت عليه ـ النموذج المعرفي التوحيدي.

● طرح المفكر السوداني «محمد أبو القاسم حاج حمد ـ رحمه الله ـ»، مفهوم الضابط المنهجي أو الضابط المعرفي، وقصد به «القانون الفلسفي» أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحديد واضح للأفكار ومصادرها ومناهجها. وقد ظهر هذا العمل في كتابه: **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، وقد تولّى المعهد العالمي للفكر الإسلامي طبعه سنة ١٩٩١. وهذا ما دفعنا إلى اعتبار مثل هذه الدراسات مصادر لموضوع البحث وليس مرجعاً.

● وفي الإطار نفسه، قدم المفكّر المصري عبد الوهاب المسيري ـ رحمه الله ـ «فكرة النماذج المعرفية والأسئلة الكلية والنهائية»، وطبّقها في دراسته العلمية المستفيضة عن الصهيونية. كما قدّم أيضاً ورقة بعنوان: إسلامية المعرفة: في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية، أفكار وتصورات. قدمت هذه الورقة في ندوة المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة سنة ١٩٩٨.

● ولعل الدراسة الوحيدة القريبة من موضوع بحثنا هي الندوة التي عقدت في الأردن حول: «نحو نظام معرفي إسلامي» يومي ١٠ و١١ حزيران/ يونيو ١٩٩٨، تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي. والتي دارت موضوعاتها حول مفهوم النظام المعرفي، أبعاده، مستوياته، طبيعته وعلاقته بمختلف العلوم النظرية والتطبيقية. إلا أن المشاركين في هذه الندوة أجمعوا أن موضوع النظام المعرفي يُعَدّ موضوعاً بكراً وحقلاً بوراً يحتاج إلى دراسات وأبحاث أكاديمية أعمق، قصد بلورة مفهوم هذا النظام.

● وهو ما يعدّ من الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذا البحث حيث لا يزال هذا الموضوع غائباً عن اهتمامات الباحثين، إضافة إلى عدم وضوحه، على الرغم من محاولات الباحثين المهتمين بمشروع إسلامية المعرفة والتي تصب في هذا الاتجاه.

سابعاً: تقسيم البحث

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام ومقدمة وخاتمة.

تناولنا في **القسم الأول**؛ الفاروقي حياته، مؤلفاته وفكره، وينقسم إلى فصلين: **الفصل الأول**، تناولنا فيه حياة الفاروقي ومؤلفاته وآثاره. أما **الفصل الثاني**، فقد عرضنا فيه فكره الذي دعا فيه إلى إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم.

أما **القسم الثاني**، فعنوناه بـ **النظام المعرفي في فكر الفاروقي**، حيث قسّمناه إلى ثلاثة فصول: **الفصل الثالث**، بعنوان **النظام المعرفي مفهومه وطبيعته**، وشمل مبحثين، مبحثاً يتعلق بمفهوم النظام المعرفي وآخر يتناول طبيعة هذا النظام، أما **الفصل الرابع**، فكان بعنوان **أسس النظام المعرفي**، وقد ارتأينا تقسيمه إلى ثلاثة مباحث: مبحث خاص بالأساس العقدي، ركّزنا فيه على مبدأ التوحيد كناظم منهجي ومعرفي للفكر. ومبحث ثانٍ أشرنا فيه إلى الأساس المعرفي، حيث عرضنا فيه التوحيد كنموذج معرفي يُفسّر العالَم ويُشكّل جوهر الحضارة، وهو لُبّ الفكر وناظمه، والمبحث الثالث دار حول الأساس القيميّ للنظام المعرفي، بيّنّا فيه أخلاقية وجمالية النظام المعرفي باعتبارهما أساسي المعرفة الإنسانية السليمة.

وفي **القسم الثالث** والأخير، تناولنا النظام المعرفي الغربي ونقد الفاروقي له، وكان على فصلين: فصل تحدثنا فيه عن النظام المعرفي الغربي، افتراضاته، مصادره وخصائصه. وفصل تطرّقنا فيه إلى نقد الفاروقي لهذا النظام، حيث تمحور هذا النقد حول النقاط التالية:

أولاً: نقد الإبستيمولوجيا الغربية باعتبارها الأرضية التي تقوم عليها جميع العلوم والرؤية التي تُفسّر الكون والإنسان والحياة.

ثانياً: نقد العلوم الاجتماعية وبيان جوانب القصور في هذه العلوم، ركّزنا على نقاط ضعفها وملامح فكرها، وما جلبته للإنسان الغربي من ويلات وما أفرزته من مآسٍ، وانعكاساتها على العالم والفكر الإسلامي بالخصوص.

ثالثاً: نقد العلوم الطبيعية وما لهذه العلوم من علاقة بممارسات وأفعال الإنسان الغربي الذي ذهب إلى حد تقديس الطبيعة واعتبارها إلهاً، ونقد الرؤية الغربية للعلم عموماً والعلم الطبيعي خصوصاً، وكيف أن هذا المفهوم قائم على نظرة أحادية للوجود.

رابعاً: نقد نسق القيم. بيّنّا فيه مفهوم القيم في النسق الغربي الذي يجعل من التنمية الاقتصادية وإشباع الرغبات المادية للإنسان القيمة الأساسية في منظومة القيم. وهي نظرة تعكس خللاً في الرؤية، واضطراباً في الفكر والسلوك، إذ لا ترقى هذه الرؤية في اعتقاد الفاروقي إلى إدراك كنه الطبيعة

البشرية وحقيقتها المزدوجة المادية والروحية. ولا تستطيع بلوغ مستوى يؤهّل الإنسان لأداء وظيفته الوجودية في الحياة، القائمة على الارتفاق بالطبيعة والإحسان للإنسان فرداً كان أو جماعة.

أما **الخاتمة**، فقد عرضنا فيها أهم نتائج البحث، طرحنا فيها السياق الذي ورد فيه النظام المعرفي، منهجه، أهدافه، مجالاته والحقيقة فيه، وخصائصه ومنهجيته وتجلياته الأخلاقية والجمالية، مركّزين على كلية الفكر وتكامله، حيث خلصنا في نهاية البحث إلى أن مقومات النظام المعرفي في رأي الفاروقي تتمثل في التوحيد، الاستخلاف، التسخير، قراءة الكون، وقراءة الوحي، وأن أسس هذا النظام هي العقيدة والمعرفة والقيم، وأهدافه هي: بناء الحضارة الإنسانية الراشدة التي يحقّق فيها الإنسان وظيفته الوجودية ورسالته في الحياة.

القسم الأول

الفاروقي: سيرة وفكر



الفصل الأول
سيرة إسماعيل الفاروقي

أولاً: حياته

١ ـ اسمه

هو الدكتور «إسماعيل راجي الفاروقي»، أحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر ولد في يافا، في فلسطين، في الأول من كانون الثاني/ يناير ١٣٣٩هـ الموافق لـ ١٩٢١م، لأسرة فلسطينية ثريّة. تلقّى تعليمه الأوّلي بمسجد الحي، كما تعلّم في المنزل على يدي والده الذي كان قاضياً ومتمرّساً بالعلوم الشرعية. بدأ تعليمه الابتدائي في عام ١٩٢٦م، بمدرسة الفرير الدومينيكان الفرنسية (سان جوزيف). حصل على الشهادة الثانوية من المدرسة نفسها (سان جوزيف) عام ١٩٣٦، التحق بعد ذلك بكلية «الآداب والعلوم» في الجامعة الأميركية في بيروت، وحصل منها على درجة البكالوريوس في «الفلسفة» عام ١٩٤١.

بعد تخرُّجه التحق بالأعمال الحكومية (تحت الانتداب البريطاني)، فعُيّن عام ١٩٤٢، مشرفاً على قطاع الجمعيات التعاونية في مدينة القدس، عُيّن بعدها في عام ١٩٤٥ محافظاً لمنطقة الجليل في حكومة فلسطين. مع نكبة الاحتلال عام ١٩٤٨ التحق بالمقاومة، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. في الخريف من السّنة نفسها (١٩٤٨) بدأ مباشرة بالدارسة بجامعة إنديانا، حيث حصل على درجة الماجستير متخصّصاً في «الفلسفة» في عام ١٩٤٩. وفي عام ١٩٥١، حصل على درجة ماجستير ثانية من جامعة هارفارد في الفلسفة أيضاً. وفي أيلول/ سبتمبر من عام ١٩٥٢، حصل على درجة الدكتوراه في «الفلسفة» من جامعة إنديانا، حيث أنجز موضوع رسالته

بعنوان «نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستيمولوجيا للقيم»[1].

فإلى غاية هذه المرحلة، يبدو جلياً أن الدكتور «الفاروقي» قد أنفق حياته العلمية النظامية من (البكالوريوس) إلى (الدكتوراه) متخصّصاً في دراسة الفلسفة الغربية مع التركيز في مرحلة الدكتوراه على نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا) ونظرية القيم (الآكسيولوجيا)[2]. على الرغم من تمرُّسه الكبير في كل ما يتّصل بالفلسفة الغربية ومدارسها الفكرية، إلا أنّه استشعر نقصاً شديداً ـ على حد تعبيره ـ في معرفته بالعلوم الشرعية، قرّر حينها الانتقال إلى مصر للحصول على دراسات «ما بعد ـ الدكتوراه» (Post Doctoral Studies) في جامعة الأزهر الشريف، استغرقت مدة دراسته أربع سنوات ١٩٥٤م ـ ١٩٥٨م، حيث قام بدراسة العلوم الشرعية بطريقة مكثفة، كما لو كان سيحصل على درجة ثانية للدكتوراه في العلوم الشرعية[3].

كل هذا أهّله للتبحُّر والتبصُّر في كل من النوعين من الأنساق المعرفية الإسلامية والغربية، تبحُّراً وتبصُّراً سمحا له بالتناول النّقدي الواثق لما يتلقّاه غيره كمسلّمات لا تقبل الجدل. استطاع بذلك ـ كما يقول «د. إبراهيم عبد الرحمن رجب» ـ «أن يتجاوز الحدود والسدود التي يقف دونها من اقتصروا إما على دراسة الفكر الغربي وحده فانبهروا به في تسطيح وضحالة وهزيمة نفسية، أو من اقتصروا على دراسة العلوم الشرعية وحدها من دون أدنى تعمق في فهم الأسس الفكرية التي تأسس عليها العالم في العصر الحديث، والتي تمارس آثارها عل حياتنا المعاصرة سواء رضينا أم لم نرض...»[4]

بعد عودته إلى الولايات المتحدة الأمريكية في أيلول/ سبتمبر ١٩٥٨، عمل أستاذاً زائراً في معهد الدراسات الإسلامية بكلية الإلهيات بجامعة ماكجيل ١٩٥٨/ ١٩٦١[5]. بناء على توصية من المستشرق المعروف «ولفريد

(١) انظر نبذة عن حياة إسماعيل الفاروقي: <http://www.ibrahimragab.com/ismail>.

(٢) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «المسلم المعاصر وقضية المعرفة،» **المسلم المعاصر** (القاهرة)، السنة ٢٤، العددان ٩٣ ـ ٩٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩)، ص ٦٦.

(٣) نبذة عن حياة إسماعيل الفاروقي: <http://www.ibrahimragab.com/ismail>.

(٤) رجب، المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٥) «هكذا تحدث الفاروقي،» **الفكر الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، العدد ١٥ (تموز/ يوليو ١٩٩٤)، ص ٩.

كانتويل سميث» مدير معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ماكجيل في مونتريال بكندا، فقد حصل الدكتور الفاروقي على منحة الزّمالة المقدَّمة من مؤسّسة روكفلر لينضم إلى «كلية اللاهوت» (Divinity School) في جامعة ماكجيل كباحث مشارك للقيام ببحوث عن النصرانية واليهودية، وكان من ثمرة بحوثه المتعمقة للنصرانية، دراسته النقدية المعروفة بـ الأخلاق المسيحية (Christian Ethics)، التي نشرت آنذاك، وكان لها الصدى الكبير لما تميّز به عمله من عمق وأصالة ونفاذ بصيرة، مع قوة التوثيق لكل ما تبنّاه من آراء نقدية.

دُعي الدكتور «الفاروقي» في تشرين الأول/أكتوبر عام ١٩٦١، مع الأستاذ «فضل الرحمن» الباكستاني الأصل، لإنشاء «معهد البحوث الإسلامية» في كراتشي بباكستان، وعُيّن «فضل الرحمن» مديراً للمعهد، تقدّم حينها الدكتور الفاروقي بعدد من المقترحات التي لم تجد طريقها للتنفيذ نتيجة الاختلافات الجذرية في مناهج الإصلاح الفكري بين «الفاروقي» الذي ينطلق من أطره التصوُّرية من داخل الإسلام، و«فضل الرحمن» الذي ينطلق من منطلقات عقلانية متطرفة من خارج إجماع الأمة، تابع فيها تصوّرات الفكر الاستشراقي.

في الأخير قام الفاروقي بإعداد خطة دراسية مبتكرة تتضمّنُ دمجاً بين مجموعة من المقرّرات الشرعية ومقرّرات العلوم الاجتماعية على الوجه الذي تبلور في ما بعد في فكره «إسلامية المعرفة». أرفق معها استقالته حسماً للأمر، إذ لم تؤخذ الأمور بالجدّية الواجبة، وقد استقال الفاروقي بالفعل في آب/أغسطس ١٩٦٣[٦].

عمل أستاذاً زائراً لتدريس تاريخ الأديان بجامعة شيكاغو بكلية اللاهوت عام ١٩٦٣ ـ ١٩٦٤م. ثم عُيّن «أستاذاً مشاركاً» للإسلاميات وتاريخ الأديان بقسم الأديان بجامعة سيراكيوز في المدة من ١٩٦٤ ـ ١٩٦٨. ثم عين أستاذاً بقسم الديانات لتدريس الإسلاميات وتاريخ الأديان بجامعة «تامبل» في أيلول/سبتمبر ١٩٦٨، واستمر بها حتى عام ١٩٨٦[٧].

---

(٦) نبذة عن حياة إسماعيل الفاروقي: <http://www.ibrahimragab.com/ismail>.

(٧) المصدر نفسه، انظر أيضاً: «هكذا تحدث الفاروقي،» ص ٩.

نال عضوية مجالس تحرير الدوريات العلمية الآتية:

- الدراسات الإسلامية (كراتشي ١٩٦١/١٩٦٣).
- مجلة **الدراسات العالمية** (فيلادلفيا ١٩٦٩).
- مجلة **الإسلام والعصر الحديث** (نيودلهي ١٩٦٩).
- مجلة **زايغون** (شيكاغو ١٩٧٢).
- مجلة **العالم الثالث** (كورلاند، نيويورك ١٩٧٥).
- المنشورات القانونية الأمريكية (إنديانا ١٩٧٦).
- مجلة **دراسات جنوب آسيا والشرق أوسطية** (فيلانوفا ١٩٧٧).

حاز العديد من المنح الدراسية، من المركز الأمريكي في واشنطن، ومؤسّسة روكفلر وجامعة ماكجيل وجامعة تامبل، ومنحة فلبرايت ومؤسسة الشباب الإسلامي بالرياض. كما كان عضواً بالعديد من المؤسسات التعليمية بالولايات المتحدة الأمريكية وباكستان والجامعة العربية وإنكلترا، وعمل أستاذاً بالعديد من الجامعات والمعاهد العلمية في باكستان، القاهرة، الإسكندرية، الولايات المتحدة، جنوب أفريقيا، ليبيا، السعودية، ماليزيا، الكويت، قطر، الأردن، ونيجيريا. ورأَسَ العديد من المؤتمرات واللجان العلمية في جميع أنحاء العالم[8].

٢ ـ مؤهلاته

يعتقد الكثير من المتتبّعين لحياة «الفاروقي» وكتاباته أنه يتوافر على العديد من المؤهلات التي مكّنته من الكتابة والتأليف، ويرجعون ذلك لأسباب عديدة جغرافية، لغوية، علمية، حياتية ودينية.

أما تأهيله جغرافياً، فقد ولد في يافا عام ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م، وكانت حياته ترحالاً مستمراً، من يافا إلى بيروت إلى القاهرة إلى مونتريال إلى كراتشي إلى شيكاغو إلى سيراكيوزا إلى فيلاديفيا؛ فقد تنقّل كثيراً بين القارات الأربع: آسيا، أمريكا، أفريقيا وأوروبا، فخبر شعوبها وحضاراتها المختلفة بنفسه.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٩.

أما تأهيله لغوياً، فقد أتقن العربية لغته الأم في المسجد، ودرس الفرنسية في مدارس القساوسة الفرنسيين فبرع فيها، ثم تبحّر في الإنكليزية ابتداء من الجامعة الأميركية في بيروت ثم في كندا وأمريكا حتى وفاته. وقد أصبح أديباً في اللغات الثلاث لدرجة أنه كان يفكر ويخطب ويكتب بالعربية والفرنسية والإنكليزية على أعلى المستويات، وكما يقولون، فإن إتقان المرء لغة جديدة يجعله كمن اكتسب شخصية أخرى تضاف إلى شخصيته، وبذلك تُفتَح أمامه نافذة واسعة لحضارة وفكر الناطقين بها.

أما تأهيله علمياً، فقد دفعه شغفُه للتعلّم والتعليم إلى الدراسة والتدريس في جامعات كثيرة، كما ذكرنا من قبل[٩].

أما تأهيله حياتياً، فقد عاصر الكثير من الأحداث العربية والإسلامية والعالمية. أصبح حاكماً (عمدة) لمدينة الجليل وعمره ٢٤ عاماً، ثم شارك في الجهاد دفاعاً عن فلسطين، وعمل مقاولاً للبناء في أمريكا، يُصمّم ويخطّط ويبني ويُعمّر ويقوم بالتجميل داخل البيوت وخارجها بنفسه، ما جعله يتذوّق الفن الجمالي نظرياً وتطبيقياً، وتقلّب في الوظائف وكراسي الأستاذية والأعمال الحرّة، وترأس مؤسّسة الوقف الإسلامي في أمريكا الشمالية، وهو ما أهلّه للتعامل مع الفلسفات والديانات والفنون، وتطبيقاتها وعلاقتها بالحضارات.

أما تأهيله دينياً، فقد حباه الله نعمة فهم الأديان من علماء معتنقيها، فتعلّم الإسلام في البيت والمسجد وجامعة الأزهر، كما تعلّم المسيحية من قساوستها وأساتذتها ودعاتها في المدارس الفرنسية والكليات النصرانية، بحيث استوعب التوراة والإنجيل بعمق، وكان من الأوائل الذين تكلّمُوا وكتبوا تحت مصطلح الديانات الإبراهيمية الثلاث، حيث إنه أسّس وترأّس قسم الدين الإسلامي في أكاديمية الأديان الأمريكية (American Academy of Religion)، وتخصّصه للدكتوراه في موضوع الفلسفة جعله قادراً على التعامل مع جميع الأديان والفلسفات والنقد الواعي لها.

فهو الذي قضى سنتين في كلية اللاهوت بجامعة ماكجيل، ليزداد اتصالاً

---

(٩) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور لله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٣ ـ ١٤.

بالجو المسيحي على يد القساوسة وأساتذة اللاهوت، الأمر الذي أثمر تفاعله هذا مع المسيحية والمسيحيين في إصداره لكتاب **الأخلاق المسيحية** الذي نشر سنة ١٩٦٨م، غير أن القساوسة تردّدوا في نشر الكتاب بعد انتهاء الدكتور الفاروقي منه، قائلين إن أي مسيحي مهما غَزُر علمُه، لابد أن يشعر عندما يقرأ هذا الكتاب بأنّ الأسس الدينية للعقيدة المسيحية توضع موضع الاختبار في أعماق نفسه، ويمسي التحدّي طاغياً داخل فكره، وقلّما ينجو أحد من هذه الهزة التي تقتلع الجذور وتطيح الكيان[١٠].

ويروي الدكتور جمال البرزنجي، أحد رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وأحد زملاء الفاروقي قصة، قائلاً: إنّه دعا الدكتور الفاروقي لحفلة عشاء بمناسبة عيد الفطر في جمعية الطلبة المسلمين في جامعة ولاية «لويزيانا» بمدينة باتون روج سنة ١٩٧٢م، وتكلّم ـ رحمه الله ـ ساعة كاملة أمام طلبة الجامعة وأساتذتها، مسلمين ومسيحيين ويهوداً، فرفع قسّيس أصبعه طالباً التعقيب، فساد الوجوم الحاضرين، فما عساه يقول؟ وأُعطي الفرصة فوقف القسيس قائلاً: أودّ أن أُدلي باعتراف أمام الدكتور «الفاروقي»: «لقد تعلّمت عن المسيحية هذه الليلة وحدها أكثر مما تعلّمته في دراستي لها خلال الثلاثين سنة الماضية»[١١].

إضافة إلى إلمامه بالإسلام والمسيحية، فقد كان خبيراً بالدين اليهودي عامة، وبالصهيونية خاصة، فعمل على الكشف عن حقائقها (الصهيونية) وخفاياها، وتحديد ملامحها وأخطارها المحدقة بالعالم الإسلامي، وقد ضمّ كل هذه الأفكار في مؤلفين، أولهما، **المِلل المعاصرة في الدين اليهودي** وثانيهما، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**. يقول الأستاذ: «كامل الشريف» وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة الأردنية الهاشمية سابقاً، في مقدمة كتاب **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، عن «الفاروقي» ما يلي: «وأمام هذه الحقائق كلّها تبدو أهمية الجهد الذي بذله الدكتور «إسماعيل الفاروقي» (رحمه الله) في تحديد ملامح الخطر الصهيوني، وتتبُّع جذوره الفكرية الضاربة في أعماق التراث اليهودي، والتي تجعل من الصهيونية عقيدة

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦.

عنصرية حاقدة على البشرية جمعاء. . .لأنه يضع الفكرة الصهيونية في إطارها الحقيقي مجردة من أقنعة الدهاء التي تختفي وراءها»[١٢].

ثم يعدّد جملة من المواصفات المتوافرة في شخصية «الفاروقي»، مكّنته من إنجاز مهمّته بقوله: «. . . لقد أعان الدكتور الفاروقي على هذه المهمة. . . مواكبته الواعية لتطورات المأساة وكذلك إتقانه للغات عالمية كثيرة، وإلمامه الواسع بمصادر الدين اليهودي إلى جانب مواهبه العلمية المتعدّدة التي مكّنته من تتُّبع أصول الفكرة العدوانية الضاربة في الكتب المقدسية عندهم. . .»[١٣]. كل هذه المؤهّلات جعلت من «الفاروقي» عالماً موسوعياً، قويّ الحجّة، رصين المنطق، سديد القول، صائب الرأي، مساجلاته الكثيرة مع المستشرقين والعلمانيين خير شاهد على ذلك[١٤]». .

٣ ـ إسهاماته

لقد تبنّى «الفاروقي» من الناحية الفكرية، مفهوم «العروبة» (Arabism) «التي تمثّل عنده رؤية متميزة للوجود ومنطقاً وإطاراً للمعرفة والأخلاق والقيم، إلّا أنّه حرص على أن يبيّن أنه لا يقصد بها القومية العربية، «لأنه كان يدرك أن «القومية» كمفهوم غربي لا يؤدّي إلا إلى التجزئة والتقسيم. أما مفهوم العروبة عنده فله وجوده وتميّزه واستمراره التاريخي الذي تجسَّد في النهاية في دين الإسلام، وقد أعجب «الفاروقي» بعض الوقت بشخصية «جمال عبد الناصر» التي ظنَّها تسير في خط مفهوم العروبة، إلا أنّه منذ بداية الستينيات لم يعد يذكره إلا قليلاً، حتى جاءت هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، فتحوّل فكرياً إلى مفهوم «الإسلام» بدلاً من العروبة. وظلّ ينادي بهذه الأفكار طيلة حياته، مجسّداً لكثير منها في المؤتمرات والندوات والتدريس والكتابات، ولعلّ أبرزها ما يلي:

ـ التقى «الفاروقي» في عام ١٩٦٨م ـ وكان في ذلك الوقت أستاذاً ـ لأوّل مرّة ببعض الشباب الذين يدرسون في مرحلة الدكتوراه من نشطاء

---

(١٢) إسماعيل الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، ط ٢ (القاهرة: دار التضامن للطباعة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٤) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٥.

«اتحاد الطلاب المسلمين» في الولايات المتحدة وكندا، وكان من بينهم الدكتور «عبد الحميد أبو سليمان»، والذين نشأت بينهم علاقات عمل والتقاء فكر وتعاون قويّة استمرّت في ما بعد حتى وفاته(١٥).

ـ أنشأ مع مجموعة قدامى أعضاء اتحاد الطلاب المسلمين جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين وتولى رئاسة الجمعية في الفترة ١٩٧٢ حتى ١٩٧٨.

ـ ويذكر له أنه قدم ـ في خطابه الرئيس الأول عام ١٩٧٢ ـ بقوة ووضوح ضرورة إعادة النظر في العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي، في ما يمكن اعتباره أول إشارة منهجية محدّدة في اتجاه التكامل بين المصادر الشرعية والعلوم الحديثة بعد نقد تلك العلوم نقداً صارماً في ضوء التصور الإسلامي.

ـ أسهم مع آخرين في الإعداد للمؤتمر الدولي للتربية الإسلامية في مكة المكرّمة، في آذار/مارس ١٩٧٧، حيث قدم بحثاً عنوانه «إعادة صياغة العلوم الاجتماعية في ضوء الإسلام».

ـ أسهم في الإعداد لندوة لوغانو (سويسرا) في تموز/يوليو ١٩٧٧، التي دعت إلى إنشاء مؤسّسة عالمية تتولّى تنسيق الجهود لتحقيق الإصلاح الفكري المنشود، والذي تجسّد في ما بعد في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ـ أسهم أيضاً بدور بارز في إنشاء المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تم تسجيل المعهد تسجيلاً رمزياً على عنوان سكن الفاروقي سنة ١٩٨١، ولم يبدأ المعهد ممارسة أنشطته فعليّاً إلا في عام ١٩٨٢، ثم تولّى الفاروقي رئاسة المعهد أو إدارته في فترات متعاقبة بالتناوب مع الدكتور عبد الحميد أبو سليمان.

انطلق المعهد العالمي للفكر الإسلامي بقوة في مشروع الصياغة الإسلامية للعلوم، فعقد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد مؤتمراً عام ١٩٨٢م عن إسلامية المعرفة قدّم خلالها «الفاروقي» ورقة بالإنكليزية تحت عنوان: (Islamization of Knowledge, General Principles and Work Plan)، أصبحت هي خطة عمل المعهد بعد ذلك، والتي عُدّت بمثابة الدستور

(١٥) نبذة عن حياة إسماعيل الفاروقي: <http://www.ibrahimragab.com/ismail>.

الفكري لحركة إسلامية المعرفة في جميع أرجاء العالم الإسلامي، منذ ذلك الوقت[١٦].

٤ ـ وفاته

تعرّض «إسماعيل الفاروقي» رفقة زوجته «لويس لمياء الفاروقي» إلى عملية اغتيال بشعة. كان ذلك في ١٨ رمضان ١٤٠٦ هـ الموافق لـ ٢٧ أيار/ مايو ١٩٨٦م، في بيتهما بمدينة فيلادلفيا بولاية بنسلفانيا، حيث وريا التراب هناك[١٧]. وقد نفذّ عملية الاغتيال أحد المسلمين السود المتطرّفين ويدعى «جيمس ستون»، وهو من الذين يبحثون عن خطاب سياسي مهاجم لأمريكا، بدعوى أن الفاروقي لا يهاجم النظام الأمريكي ولا يكشف عيوبه ولا يفضح ممارساته السياسية التي تُميّز بين البيض والسود. وبعد التحرّيات تم القبض على المجرم ومحاكمته وإعدامه، كما يروي ذلك الدكتور «حسن حنفي»، غير أن البعض يعتقد أن عملية الاغتيال اتّسمت بالغموض، ولم تكن أبداً بدافع السرقة. ثم إن بعض المُتتبّعين يشيرون إلى احتمال ضلوع الصهاينة الأمريكيين في قتله، وذلك بسبب الدراسات العلمية التي أجراها «الفاروقي» حول الصهيونية وأصولها في الدين اليهودي، والتي أحرجت اليهود في أمريكا. يقول الأستاذ «كامل الشريف» وزير الأوقاف الإسلامية بالمملكة الأردنية الهاشمية سابقاً ـ في تقديمه لكتاب «الفاروقي» الموسوم **أصول الصهيونية في الدين اليهودي** ما يلي:

«. . . ولست أشك أن الرّسالة التي حملها الفاروقي وضعها في كتبه القيّمة، والتي ربّما تكون قد كلّفته حياته أيضاً. . .»[١٨] والرّاجح أن الرواية الأولى هي الأقرب إلى الصواب بالنّظر إلى معقوليتها، كون المسلمين السُود في أمريكا يشعرون بنوع من التهميش والعنصرية، كما إن نظرتهم إلى البيض سواء أكانوا من المسلمين أو غير المسلمين هي نظرة غير سليمة.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) عمار طسطاس، «رؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي،» **مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان** (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ـ الجزائر)، العدد ١ (صفر ١٤٢٦هـ ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥م)، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٨) الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، ص ٥.

ثانياً: آثاره ومؤلفاته

لقد خلّف لنا الدكتور «إسماعيل الفاروقي» حوالى ٢٥ كتاباً، ونشر أكثر من ١٠٠ بحث، كتب أغلبها باللغة الإنكليزية وتُرجم البعض منها إلى اللغة العربية، شملت كتاباته مجالات الأديان، الفلسفات، التاريخ، الفن، السياسة، العقيدة، والمعرفة. وكان منطلقه دائماً رؤيته المعرفية لعقيدة التوحيد في الإسلام. وتعد كتاباته إسهاماً جديداً في الفكر الإسلامي المعاصر. ولعل أشهر مؤلّفاته وأكثرها تعبيرا عن نسقه المعرفي ما يلي:

١ ـ التوحيد وأبعاده في الفكر والحياة (١٩٨٢)

وقد صدر هذا الكتاب باللغة الإنكليزية تحت عنوان (*Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*)، «يعتبر هذا الكتاب جهداً فكرياً معاصراً لفهم مبادئ الإسلام من خلال عدد مختلف من زوايا النظر. حاول الفاروقي في هذا الكتاب أن يجيب عن جدوى معرفة التوحيد الذي هو جوهر الحضارة الإسلامية، وقد صمّم دراسته بحيث تستجيب لتغطية موضوعات في الأديان والمعرفة والتاريخ والفلسفة والأخلاق والجمال والنظام العالمي والسياسة والأمة والاقتصاد. . . إلخ.» إن ما يحاول أن يعرضه هذا الكتاب هو رؤية الإسلام للحقيقة من أجل أن يحيط الشباب المسلم بها علماً. . وبيان علاقة الإسلام بمختلف ميادين الفكر البشري وفعاليته. . . .»[١٩] والتوحيد في دراسة «الفاروقي» إضافة إلى أنّه تجربة دينية، يشغل فيها الله وضعاً مركزياً حيث يستحوذ التوحيد على مناحي الإنسان وأفكاره كافة، فإنّه تصوُّر عام للحقيقة (Worldview of Truth) بما فيها الدنيا كلها والحياة كلها[٢٠]. فالتوحيد في رأيه يعكس المبادئ التالية:

أ ـ الثنائية (Duality)

إذ يؤكّد هذا المبدأ تمايز حقيقة الخالق والمخلوق، فالله عز وجل هو

---

(١٩) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), p. xv.

(٢٠) أحمد محمد إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣ (خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦)، ص ٢٨.

الخالق، أما عالم الخلق، فهو الزمان والمكان بكل ما فيهما من موجودات وحوادث. فلا يمكن للخالق أن يتّحد أو يتّصل وجودياً أو يحُلَّ أو يتجسَّد في المخلوق، ولا المخلوق أن يتّحد أو يتّصلَ وجودياً في الخالق.

ب ـ تحويل الواقع إلى مثال (Ideationality)

يُبَيِّن هذا المبدأ أن العلاقة بين عالمي الخالق والمخلوق، أعني عالَمي الحقيقة، علاقة إدراكية في طبيعتها فلا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلا بقوة العقل.

ج ـ الغائية (Theleology)

أي إنّ العالم خَلق له غاية من وجوده، وهي تحقيق إرادة الخالق، فالله سبحانه وتعالى لم يخلُق الكون عبثاً ولا باطلاً، بل أحسن خلق كلَّ شيء وقدَّرَه تقديراً.

د ـ القدرة الإنسانية (Capacity of Man)

ويترتَّبُ عن المبدأ السابق القائل إن الخلق كلَّه خُلق لغاية، إنّ الإنسان لديه القدرة على تحقيق تلك الغاية، ففي الإنسان قوة على تغيير نفسه وتغيير مجتمعه وتغيير الطبيعة المحيطة به، وفي نفس الإنسان ومجتمعه ومحيطه الطبيعي قوة على تقبُّل فعل الإنسان.

هـ ـ المسؤولية والجزاء (Responsibility and Judgments)

لأنّه إذا كان الإنسان مكلّفاً بتحقيق أوامر الخالق وقادراً على القيام بذلك التكلّيف فإنّه يصبح مسؤولاً، إذ من دون المسؤولية والحساب تسقط جدّية التكليف[٢١].

في ضوء هذه المبادئ الخمسة يخلص الفاروقي إلى أن التوحيد يعني:

أولاً: رفض كلّ ما يخالف الحقيقة.

ثانياً: رفض استمرار التناقض.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

ثالثاً: الانفتاح وتقبُّل الدّليل المخالف[٢٢].

٢ ـ أطلس الحضارة الإسلامية (*The Cultural Atlas of Islam*) (١٩٨٦)

وقد ألَّفَهُ بمعية زوجته «لويس لمياء الفاروقي»، وصدر هذا الكتاب في ست لغات، الماليزية والتركية والإندونيسية والإسبانية والبرتغالية. ورأى المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضرورة ترجمته إلى العربية، لأنّه يعدُّ إضافةً أصيلةً وحقيقية للمكتبة العربية. وقد اشتمل الكتاب على ستة أقسام، يقدم نظرة الإسلام الشاملة إلى العالَم، من معتقدات وتقاليد ومؤسسات، إلى جانب موقع الإسلام من الحضارات التي مدَّ جذورَه فيها؛ فالكتاب تفسير مرجعيٌّ متعمّق لدين الإسلام، كُتب لأتباع الأديان جميعاً، يزخر بأكثر من ٣٠٠ صورة وتخطيط وغير ذلك من الرّسوم والخرائط. يعرض المؤلّفان في **القسم الأول**، المهاد العتيق الذي ظهر فيه الإسلام، تفحُّصاً لمسارب التأثير المختلفة من عربية وروافد دينية كنعانية وعبرية، كانت سابقة في الظهور على الإسلام، بيَّن المؤلّفان أنّ الإسلام شكَّل منها كياناً فريداً من العقيدة والفكر والممارسة. ويفسّر **القسم الثاني**، من الكتاب مفهوم «التوحيد» وهو جوهر الحضارة الإسلامية الذي تَتقوّى به حياة المسلمين. أما **القسم الثالث**، فيُبيّن فيه المؤلّفان كيف يتجلّى جوهر العقيدة هذا في لغة الكتاب المنزل، وفي المؤسسات الاجتماعية والفنون، وهي الأشكال التي اتخّذها الوحيُ الإلهي إلى محمد (ﷺ) في بنية الإسلام التاريخية. أما **القسم الرابع**، والأخير، فهو دراسة متميّزة لتجلّيات الإسلام في جميع مجالات الحياة الفكرية والاجتماعية والفنّية والسّياسية والعلمية؛ فالكتاب يعكس في النهاية منظومة معرفية متكاملة مكونةً من السياق الذي ظهر فيه النظام المعرفي الذي يحتوي جوهراً، يتّخذُ شكلاً، وله تجلّيات مختلفة ومتعددة: من علوم منهجية وقانون وتصوف وفنون الأدب وفنون الخط وفنونه المكان. . . الخ[٢٣]. وقد امتاز هذا الكتاب عن غيره من كتب التاريخ والحضارة بعدة خصائص نذكر منها:

أولاً، أنه يتجاوز ما يحاوله الغربيون في عرض التاريخ من زوايا جغرافية إقليمية محدودة، وما يعرضه المسلمون في كتاباتهم للتاريخ من زاوية ترتيب

(٢٢) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣٦.

(٢٣) انظر محتويات الكتاب، في: المصدر نفسه.

الأحداث بحسب تسلسلها الزمني، فهو يقدم الحضارة الإسلامية مسيرة مستمرة، تنبعث من مبدأ التوحيد ليصنع العمران والبناء ويصهر الزمان والأقطار ليرتّبَها ويصفَها ويرُصَّها ليحكم نظمَها في توافق وترابط عبر الأحقاب والأجناس.

ثانياً: لا يتناول الدكتور «الفاروقي» التاريخ الإسلامي كأحداث ووقائع حربية عسكرية مليئة بالصراعات المستمرة منذ عهد الرسالة حتى الآن، بل يعرض تأثيرات العقيدة والقرآن والسنة والمبادئ الإسلامية على النواحي الاجتماعية والثقافية والفنّية والعلمية والاقتصادية، ما يتيح للقارئ أن يرى تأثير الدين في ترقية حياة البشر من خلال تزكية النفس وإعمار الأرض.

ثالثاً: يُديم الفاروقي في الكتاب الربط بين التفاصيل والجزئيات لمظاهر الحضارة مع النظرة الكلّية الشاملة لمبدأ التوحيد وانعكاساته، فهو يعرض الإسلام من الداخل إلى الخارج، ويتخطّى عاملي الزمان والمكان إلى مكمن العقيدة والدين ليجلوَ حقيقة الحضارة الإسلامية النّقية، وبذلك تتّضحُ معالم الصورة بين الجوهر في الدين والمظهر في الحضارة والعمارة؛ فالتوحيد هو لب هوية الحضارة الإسلامية[٢٤]. والكتاب في النهاية يعكس مظاهر الرّقي العلمي والفنّي والأدبي والاجتماعي، التي تعبّرُ عن المرحلة السامية من مراحل تطور الحضارة الإسلامية، التي تربط بين المعرفة والعمل، التوحيد والواقع، الدين والحياة.

٣ ـ إسلامية المعرفة، المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات

والكتاب في حقيقة الأمر عبارة عن ورقة قدّمَها «الفاروقي» باللغة الإنكليزية في المؤتمر الذي عُقد بإسلام آباد عام ١٩٨٢ عن إسلامية المعرفة بعنوان **(Islamization of Knowledge, General Principles and Work Plan)**.

يُبرزُ «الفاروقي» في **القسم الأول** من هذا الكتاب، أزمة الأمة الإسلامية، مشيراً إلى أن علَّتَها تكمن في اعتلال الفكر والمنهجية، وما يترتَّبُ على ذلك من اعتلال نظام التعليم السائد فيها، ما يُشكّل تربة خصبة للداء، فهو يُحلّلُ هذه الأزمة بالرجوع إلى حالة التعليم في العالم الإسلامي في الظرف الراهن، ليقف على حقيقة مُرَّة تتمثَّلُ في افتقار أصحابها إلى الرّؤية الصحيحة

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

الواضحة، رؤية كلّية للإنسان والكون والحياة، تنبُعُ من العقيدة بالأساس.

أما **القسم الثاني**، من الكتاب فيأتي فيه عرض ما يُسمّيه «الفاروقي» بالمهمّة، مهمّة تُمَكّن أفراد الأمة من إيجاد حلول لمشاكلها، حل أزمة الفكر والمعرفة الإسلامية عن طريق إيجاد حل لمشكلة التعليم، بمعنى إعادة تشكيل نظامها التعليمي من جديد، وذلك عن طريق دمج نظامَي التعليم، نظام التعليم الديني مع نظام التعليم العام. ثم يضيف الفاروقي إلى عملية دمج نظامي التعليم، غرس الرؤية الإسلامية، وفرض دراسة الحضارة الإسلامية مع إسلامية المعرفة الحديثة، حتى تعاد صياغة الحياة بحيث تتجسَّدُ فيها السّنن الإلهية وقيم الإسلام في بناء الثقافة والحضارة.

ولن يتحقّق ذلك إلا إذا اتبعنا منهجية صحيحة نتجاوز فيها المنهجية التقليدية، فنتجاوز وهم تعارض الوحي مع العقل، ونربط الفكر بالعمل، ونقضي على الازدواجية الثقافية والدينية، ونزيل الفصام النّكد بين المثال والواقع، بين القيادة الفكرية والأيديولوجية، بين القيادات السياسية والاجتماعية.

إسلامية المعرفة كما يعرضها هذا الكتاب تأخذ في الاعتبار عدداً من المبادئ الأساسية التي تكوّن جوهر الإسلام، وهي كالآتي:

أ ـ التوحيد

ب ـ وحدة الخلق

(١) النظام الكوني

(٢) الخليقة

(٣) تسخير الخليقة للإنسان.

ج ـ المعرفة ووحدة الحقيقة.

د ـ وحدة الحياة

(١) الأمانة الإلهية.

(٢) الخلافة

(٣) الشمولية

هـ ـ وحدة الإنسانية

و ـ تكامل الوحي والعقل

ز ـ الشمولية في المنهج والوسائل[٢٥].

تتمثّل أهمية مبادئ التوحيد وإسلامية المعرفة في المجال المعرفي في ضرورة صياغة مبادئ المعرفة في ضوء مبادئ وجودية خمسة، هذه المبادئ التي ذكرناها لها دلالاتها المعرفية والأخلاقية التي ينبغي أن توجّه الفكر الإنساني، وتضع جُملة من المعالم الرئيسة للتصوّر الإسلامي للمعرفة[٢٦]. وتضع خطة عملية لإسلامية المعرفة.

٤ ـ أصول الصهيونية في الدين اليهودي

لقد صدر هذا الكتاب بالإنكليزية لأوّل مرة سنة ١٩٦٤ تحت عنوان:
Usul Al Sahyuniyah Fi Al Din Al Yahudi (*An Analytical Study of the Growth of Particularism in Hebrew Scripture*). Cairo: Institute of Higher Studies (Arabic).

بعدها صدر في طبعة ثانية سنة ١٩٨٨، باللغة العربية تولّت دار التضامن للطباعة بالقاهرة إصداره.

يطرح الكتاب جملة من القضايا والحقائق حول الصهيونية والدين اليهودي، ويجيب عن السؤالين التاليين: ما هي الصهيونية؟ وما هو الدين اليهودي[٢٧]؟

يعرض الفاروقي في الإجابة عن هذين السؤالين مجموعة من الحقائق التاريخية لليهود، مبيناً كيف حدث التطوُّر في الدّين اليهودي، ويخلص إلى أن الصهيونية ليست إلا بعثاً لهذا الدين اليهودي وفكر اليهود، هذا الفكر الذي يُغذّي العقيدة العنصرية الحاقدة على البشرية جمعاء، وذلك باتباع أساليب الدهاء والخداع في تزييف الحقائق التاريخية ومراوغة الشعوب المعاصرة، وإثارة الفتن في العالم العربي والإسلامي، مستعينون في ذلك بالمؤسّسات العلمية المتخصّصة التي يشرف عليها الخبراء والباحثون في الحقول السياسية والاجتماعية المختلفة[٢٨].

---

(٢٥) إسماعيل الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٢٧ ـ ١٨٩.

(٢٦) إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٧) انظر: الفاروقي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣.

٥ ـ الملل المعاصرة في الدين اليهودي

Al Milal Al Muasirah Fi Al Din Al Yahudi (*Contemporary Sects in Judaism*). Cairo: Institute of Higher Arabic Studies, 1968.

وقد أُعيد طبعُه للمرّة الثّانية سنة ١٩٨٨م، حيث قامت مكتبة وهبة بالقاهرة بنشره، وقد عمل الفاروقي في هذا الكتاب على تحديد التيارات القائمة في الدين اليهودي وإلقاء الضوء على نشأتها منذ عهد إبراهيم عليه السلام، وعلى التطوّرات التي لحقت بها مع تقلّبات التاريخ المضطرب لهذا الشعب، ويُركّز الفاروقي على أخطر هذه التيارات وأولاها بالدراسة، وهي الفكرة الصهيونية العنصرية التي عملت على عزل اليهود عن الشعوب التي استضافتهم، ما غرس فيهم روح التكبُّر والاستعلاء، وهو ما جلب عليهم الاضطهاد والتّنكيل، وجعل منهم مشكلة معقدة.

لقد ظلّت أسئلة كبرى تحيّر المفكرين منذ القدم، تدور هذه الأسئلة حول خصائص الشعب اليهودي التي جلبت عليه النقمة والكراهية وجعلته سبباً في إثارة الفتن والكوارث في العالم كله، فجاء هذا الكتاب ليجيب عن هذه الأسئلة. والعارفون بتاريخ اليهود وأصول دينهم ومراحل تطوّر هذا الدين في التاريخ، يقرّون أن الفاروقي تحلّى في كتابه هذا بالموضوعية والحيادية والعلمية، على الرغم من انتمائه لدولة فلسطين المحتلة، وما عاناه شعبه من اضطهاد وتنكيل وتشريد. لقد كان منصفاً للصهيونية على الرغم من هجومه المرير عليها، ولم يترك لعاطفته العنان على الرغم من ما ارتكبته الصهيونية من عدوان في حق شعبه ووطنه، فقد ميَّز بين الفكرة الصهيونية وبين التيارات اليهودية التي بقيت موالية للتراث الروحي اليهودي، والتي أطلق عليها «الحنيفية» في مقابل العنصري «الصهيونية» التي حاولت أن تجعل اليهودية ديناً كسائر الأديان[٢٩].

٦ ـ المنظومة الأخلاقية في المسيحية

(*Christian Ethics: A Systematic and Historical Analysis of Its Dominant Ideas*). Montréal, McGill University Press and Amsterdam, Djambatan Amsterdam, 1968.

---

(٢٩) إسماعيل راجي الفاروقي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي** (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨)، ص ٣.

٧ ـ الديانات الآسيوية العظمى

(*The Great Asian Religions*). In Collaboration with, W. T. Chan, P. T. Raju and K. Kitagawa. New York: Macmillan, 1969.

٨ ـ الأطلس التاريخي لأديان العالم

(*Historical Atlas of Religions of the World*). New York: Macmillan, 1975.

٩ ـ ترجمة كتاب حياة محمد، للمرحوم الدكتور محمد حسين هيكل

(*The Life of Mohamed*). Trans. and ed. from the Arabic of M. H. Haykal Indianapolis: North American Islamic Trust, 1976.

10 - (*Sources of Islamic Thought: Three Epistles on Tawhid*). By Muhammad An Abd Al Wahhab. Trans. and Ed. Indianapolis: American Trust Publications 1980.

11 - (*Sources of Islamic Thought*): Kitab Al Tawhid. Trans. from the Arabic of Muhammad Ibn Abd Al Wahhab and ed. London: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO), 1980.

12 - *Islam and Culture*. Kuala Lumpur: Angkatan Belia Islam Malaysia, 1980[٣٠].

13 - *Islam and the Problem of Israel*. London: Islamic Council of Europe, 1980.

14 - *Social and Natural Sciences*. Ed. with A. O. Naseef Sevenoaks. London: Hodder and Stoughton; Jeddah: King Abdulaziz University, 1981[٣١].

15 - *Essays in Islamic and Comparative Studies*. Herndon: VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

16 - *Islamic Thought and Culture*. Herndon: VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

17 - *Trialogue of the Abrahamic Faiths*. Herndon: VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

18 - *An Anthology of Readings on Tawhid*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO), 1980.

19 - *Training Program for Islamic Youth*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO).

20 - *The Life of Muhammad Ibn Abd Al-Wahhab*. Riyadh: The Ministry of Hidger Education.

---

(٣٠) «هكذا تحدث الفاروقي،» ص ١٠.

(٣١) لقد تم ترجمة الكتاب ونشره تحت عنوان: **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة نظر إسلامية** (الرياض: شركة مكتبة عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

21 - *From Here We Start*. Trans. from the Arabic of K. M. Khalid Washington DC: American Council of Learned Societies, 1953.

22 - *Our Beginning in Wisdoms*. From the Arabic of M. Al-Ghazali Washington DC: American Council of Learned Societies, 1953.

23 - *On Arabism*. Vol. 1: *'Urubah and Religion: An Analysis of the Dominant Ideas of Arabism and of Islam as Its Heights Moment of Consciousnesses*. Amsterdam: Djambatan, 1962.

24 - *Islam*. Beltsville, MD: Amana Publications, 1985.

25 - *The Policy of Tomorrow*. Trans., from the Arabic of M. B. Ghali Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1953.

26 - *Historical Atlas of Religions of the World*. New York: Macmillan 1975.

27 - *Toward Islamic English*. Herndon: VA: International Institute of Islamic Thought, 1986.

المقالات المنشورة بالعربية في «مجلة المسلم المعاصر»

١ ـ «أسلمة المعرفة.» ترجمة فؤاد حمودة وعبد الوارث سعيد، العدد ٨، ربيع الأول ١٤٠٢ هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢[٣٢].

٢ ـ «الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام.» العدد ٩، محرم ـ ربيع الأول ١٣٩٧هـ ـ كانون الثاني/ يناير ـ آذار/ مارس ١٩٧٧م.

٣ ـ «أبعاد العبادات في الإسلام.» العدد ١٠، ربيع الثاني ـ جمادى الثانية ١٣٩٧هـ ـ نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو ١٩٧٧م.

٤ ـ «نحن والغرب.» العدد ١١، رجب ـ رمضان ١٣٩٧هـ ـ تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧م.

٥ ـ «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية.» العدد ٢٠، ذو القعدة ـ محرم ١٤٠٠هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩م.

٦ ـ «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية.» العدد ٢٢، جمادى الأولى ـ رجب ١٤٠٠هـ ـ نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو ١٩٨٠م.

٧ ـ «التوحيد والفن.» ج ١. العدد ٢٣، رمضان ـ ذو القعدة ١٤٠٠هـ ـ تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠.

---

(٣٢) لقد تم مراعاة التسلسل الزمني في صدور كل مقالة بحسب الترتيب.

٨ ـ «التوحيد والفن.» ج ٢. العدد ٢٤، ذو القعدة ـ محرم ١٤٠١ هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠.

٩ ـ «حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية.» العدد ٢٦، جمادى الأولى ـ رجب ١٤٠١هـ ـ نيسان/ أبريل ـ حزيران/ يونيو ١٩٨١[٣٣].

١٠ ـ «جوهر الحضارة الإسلامية.» السنة ٧، العدد ٢٧، شعبان ـ شوال ١٤٠١هـ ـ تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م.

١١ ـ «النهضة الإسلامية في المجتمع المعاصر.» السنة ٧، العدد ٢٨، تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١[٣٤].

١٢ ـ «حساب مع الجامعيين.» السنة ٨، العدد ٣١، رجب ـ رمضان ١٤٠٢ هـ ـ أيار/ مايو ـ تموز/ يوليو ١٩٨٢م.

١٣ ـ «نحو جامعة إسلامية.» السنة ٩، العدد ٣٣، محرم ـ ربيع الأول ١٤٠٣ هـ ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣.

١٤ ـ «الإسلام وفن العمارة.» السنة ٩، العدد ٣٤، ربيع الثاني ـ جمادى الثانية ١٤٠٣هـ ـ شباط/ فبراير ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٣.

١٥ ـ «الإسلام والمدنية (قضية العلم).» السنة ٩، العدد ٣٦، شوال ـ ذو الحجة ١٤٠٣هـ ـ آب/ أغسطس ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣م.

١٦ ـ «الإسلام في القرن المقبل.» السنة ١٠، العدد ٣٨، ربيع الثاني ـ جمادى الآخرة ١٤٠٤هـ ـ شباط/ فبراير ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٤م.

١٧ ـ «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث.» السنة ١٠، العدد ٣٩، رجب ـ رمضان ١٤٠٤هـ ـ أيار/ مايو ـ تموز/ يوليو ١٩٨٤م.

المقالات المنشورة باللغة الإنكليزية

1 - «On the Ethics of the Brethren of Purity and Friends of Fidelity.» (Ikhwan Al Safa wa Khillan Al Wafa'). *The Muslim*: vol. 50, no. 2, 1960, pp. 109- 121; no. 3, 1991, pp. 193-198, no. 4, 1991, pp. 252 -258, and vol. 51, no. 1, 1961, pp. 15-24.

---

(٣٣) وردت هذه المقالة كفصل أول، من كتاب **إسلامية المعرفة**، الذي صدر سنة ١٩٨٢.

(٣٤) بعض هذه المقالات كانت قد كتبت باللغة الإنكليزية، ثم ترجمت إلى اللغة العربية وقد نشر معظمها في مجلة **المسلم المعاصر**.

2 - «On the Signification of Reinhold Niebuhr's Ideas of Society Canadian,» *Journal of Theology*: vol. 7, no. 2, April 1961, pp. 99-107; Reprinted on *Muslim Life*: vol. 11, no. 3, Summer 1964, pp. 5-14.

3 - «A Comparison of the Islamic and Christian Approaches to Hebrew Scripture.» *Journal of Bible Religion*: vol. 31, no. 4, pp. 283-293.

4 - «Muhadarat Fi Tarikh Al Adyan (Lectures on the History Religions): A Précis of Lectures Delivered in the Faculty of Arts, Cairo University.» *Bulletin of the Faculty of Arts* (Cairo University Press): vol. 21, no. 1 (May 1959 Published 1963), pp. 65-74.

5 - «Towards a New Methodology of Qur'anic Exegesis.» *Islamic Studies*: vol. 1, no. 1, pp. 35-52; Reprinted on *Muslim Life*: vol. 40, no. 1 (January -March 1964), pp. 4-18.

6 - «Towards a Historiography of Pre-hijrah Islam.» *Islamic Studies*: vol. 1, no. 2, pp. 65-87.

7 - «On the Raison d'etre of the Ummah.» Islamic Studies: vol. 2, no. 2, pp. 159-203.

8 - Nazariyat Islami Dawlat,» (in Urdu) Chiragh-i-Rah, Nazariyat Pakistan Number (December 1960), pp. 383-389, in English: «The Nature of the Islamic State.» *The Voice of Islam*: vol. 9, no. 4 (January 1961), pp. 196-177.

9 - «History of Religions: Its Nature and Significance for Christian Education and the Muslim - Christian Dialogue Human.» *International Review for the History of Religions*: vol. 12, Fasc. 1, pp. 35-66; Fasc. 2, pp. 81-86 (This Article Was Followed by) in Response to Dr. Faruqi by Professor Bernard E. Meland of University of Chicago Numen, vol.12, Fasc. 2, pp. 87-95.

10 - «Al Nazzart.» in: *Encyclopedia Britannica*. 11th ed.

11 - «Pakistan and the Islamic Imperative.» *Islamic Literature*: no. 1, 1966, pp. 1-10.

12 - «The Self in MuThought.» International Philosophical Quarterly: vol. 101, no. 3 (September 1966), pp. 366-388; Also in: *East-West Studies on the Problem of the Self*. Ed. and intro. P. T. Raju and Albure Castell. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, pp. 87-107.

13 - «Science and Traditional Values in Islamic Society.» *Zygon: Journal of Religion and Science*: vol. 2, no. 3, September 1967, pp. 231-246; Also in *Science and the Human Condition in India and Pakistan*. Ed. W. Morehouse. New York: The Rochefeller University Press, 1968.

14 - «Islam and Christianity Prospects for Dialogue.» *The Sacred Heart Messenger*: September 1967, pp. 29-33.

15 - «Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue.» *Journal of Ecumenical Studies*: vol. 5, no. 1, 1968, pp. 45-77.

16 - «Islam and Christianity: Problems and Perspectives.» in: James P Cotter, ed., *The Word in Third World*. Washington, DC; Cleveland: Corpus Books, 1968, pp. 159-181. Comments on pp. 181-220.

17 - «The Problem of the Metaphysical Status of Values in the Western and Islamic Traditions.» *Studia Islamica*: Fasc. no. 28, 1968, pp. 29-62.

18 - «The Ideal Social Order in the Arab World 1800-1968.» *Journal of Church and State*: vol. 11, no. 2, Spring 1969, pp. 239-251.

19 - «Forward Six Basic Economic Principles.» in: Islam Proceedings of The Third East Coast Regional Conference Gary in Muslim Students Association 1968, pp. 1-8.

20 - «The Challenge of Western Ideas for Islam.» *Islamic Literature*: September 1969, pp. 1-6.

21- «Misconceptions of the Nature of the Work of Art in Islam.» *Islam and the Modern Age*: vol. 1, no. 1, May 1970, pp. 229-449.

22- «On the Nature of the Work of Art in Islam.» *Islam and the Modern Age*: vol. 1, no. 2, August, 1970, pp. 68-81.

23 - «Islam and Art.» *Studia Islamica*: Fasc. 37, 1973, pp. 81-109.

24 - «Introduction.» Proceeding of the Third National Seminar of the Association of Muslim Social Scientists Gary in Association of Muslim Social Scientists, 1974, pp. v-ix

25 - «The Essence of Religious Experience in Islam.» *Numen*: vol. 20, Fasc 3, pp. 186-201.

26 - «Internal Dynamics of the Muslim Community.» *Al-Ittihad*: Vo. 12, no.3, Summer, 1975, pp. 2-7.

27 - «Alsas Al Mushtarak Bayna Al Islam Wa Al Masihiyah.» *Al¢lim wa Al Iman*: no. 6, 1976, pp. 64-87.

28 - «Al Muslimun fi Amrka.» *Majallah Al Buhuth Al Ismiyah*, vol. 1, no. 2, 1976, pp. 590-593.

29 - «Islam Wa Al Muslimun Fi Amrika.» *Al Shabab Al Arabi*: November 1976, pp. 13- 34, 15 November 1976, p. 34, and 22 November 1976, p. 2.

30 - «The Muslim - Christian Dialogue: A Constructionist View.» *Islam and the Modern Age*: vol. 8, no. 1, February 1977, pp. 5-36.

31 - «Adapting the Qur'an!.» *Impact International*: vol. 7, no. 4, February - March, 1977, pp. 10-11.

32 - «Moral Values in Medicine and Science.» *Biosciences Communication*: vol. 3, no. 1, 1977, Reprinted in Journal of the Islamic Medical Association.

33 - «Al Ijtihad Wa Al Ijma Ka Tarafay Al Dinamikiyah fi Al Islam.» *Al Muslim Al Mu'asir*: no. 9, March 1977, pp. 5-18.

34 - «Islam and the Social Science.» *Al-Ittihad*: vol. 16, nos. 1-2, January -April 1977, pp. 38-40.

35 - «Ab¢ad Al Ibadat fi al Islam.» *Al Muslim Al Mu¢asir*: no. 10, 1977, pp. 25-38.

36 - «Central Asia Report Muslims Survive.» *Impact International*: October, 1977, pp. 14-5.

37 - «Islam and other Faiths.» in: Altaf Gauhar, ed., *The Challenge of Islam*. London: Islamic Council of Europe, 1978, pp. 82-111.

38 - «Islam and Architecture.» *The Muslim Scientist*: vol. 7, nos. 1-2, March - June 1978, pp. 14-22.

39 - «Our Moral Dilemma.» *The Voice of Islam*: vol. 8, no. 5, February, 1978, pp. 9-11.

40 - «Uber Das Wesen Der Islamischen Da¢wa.» *Al-Islam*: no. 2, 1977, pp. 2-8.

41- «Nahnu wa al Gharb (We and the West).» *Al Muslim Al Mu'asir*: no. 11, July 1977, pp. 21-35.

42 - «On the Nature of Islamic Da'wah.» *Aspect of Islamic Law Arab Perspectives*: vol. 1, no. 6, September 1980, pp. 6-10.

43 - «Islamic Ideals in North America.» Silver Jubilee Messages Collection Our Gifts to the World Korea Muslim Federation, September, 1980, pp. 59-145.

44 - «Umat Islam- Cabaran-Cabaran Pemikiran Kini.» *Diskusi* (Malaysia): vol. 5, no. 12, December 1980, pp. 2-5.

45 - «Universiti Negara Membangun-Kearah Mana?.» *Panji Masyarakat* (Malaysia): December 1980, pp. 5-9.

46 - «The Living Reality of Faith.» *Today's World*: vol. 1, no. 4, December 1980, pp. 2-20.

47 - «I¢adah Bina' Al Islami Wa Al Sultah Al Siasiyah.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 5, no. 22, April -June 1980, pp. 37-71.

48 - «Al Tawhid Wa Al Fann.» *Al Muslim Al Mu'asir*: Part I: vol. 5, no. 23 July-September, 1980, pp. 159-80; Part II: vol. 5, no. 24 October-December 1980, pp. 183-96, and Part III: vol. 7, no. 25 January -March 1981, pp. 63-137.

49 - «Islam and Labour.» in: *Islam and New International Economic Order*. Geneva: International Institute for Labour Studies, 1980, pp. 79-101.

50 - «Hak Bukan Islam Dalam Islam.» *Diskusi*, Part I: vol. 5, no. 7, July -August 1980, pp. 2-5; Part II: vol. 5, no. 8, August - September 1980, pp. 8-12, and Part III: vol. 5, no. 9, September -October, 1980, pp. 15-18.

51 - «Islamic Ideals in North America.» *SIM New Bulletin*: Part I, vol. 4, nos. 2-3 (February 1981), pp. 23-6, and part II: vol. 4, no. 4, 1981, pp. 9-14.

52 - «Islam and Architecture.» in: Ed M. A. J. Beg. *Fine Arts in Islamic Civilization*. Kuala Lumpur: The University of Malaya Press, 1981, pp. 99-117.

53 - «What is a Muslim?.» *Al-Nahdah*: vol. 1, no. 1, March, 1981, pp. 4-6.

54 - «Kuzey Amerika'da Islami Idealler.» *Yenidevir* (Istanbul): (29 April 1981), p. 6.

55 - «Islamizing the Social Sciences.» in: Ismail R. Al-Faruqi and Abdullah Omar Nassef, eds., *Social and Natural Sciences*. Sevenoaks UK: Hodder and Stoughton; Jeddah King Abdulaziz University, 1981, pp. 8-20.

56 - «The Ummah And Its Civilization Christ.» (Trans.) By Abdulhamid Abusulayman, in: Ismail R. Al-Faruqi and Abdullah Omar Nassef, eds., *Social and Natural Sciences*. Sevenoaks UK: Hodder and Stoughton; Jeddah King Abdulaziz University, 1981, pp. 15-100.

57 - «Islamizing the Social Science.» *Islamika* (Malaysia), Sarjana Enterprise 1981, pp. 1-8.

58 - «Can a Muslim Be Rich?.» *The Muslim Reader*: vol. 2, no. 3, December 1980, pp. 2-11.

59 - «Huquq Ghayr Al Muslimin Fi Al Dawlah Al Islamiyah.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 7, no. 26 April -June 1981, pp. 19-40.

60 - «Jawhar Al Hadarah Al Islamiyah.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 7, no. 27, July-September 1981, pp. 9-28.

61 - «Why is the Muslim a Muslim?.» *Al Nahdah*: vol. 1, no. 2, April -June 1981, pp. 5-7.

62 - «Islam in North America.» Al Risalah: vol. 6, no. 2,1981, pp. 28-37.

63 - «Al Nahdah Al Islamiyah Fi Al Mujtam Al Mu'asir.» *Al Muslim Al Mu¢asir*: vol. 7, no. 28, October -December 1981, pp. 51-67.

64 - «Since When is Anyone a Muslim?.» *Al Nahdah*: vol. 1, no. 3, July -August 1981, pp. 4-6.

65 - «Al Nahdah Al Islamiyah fi Al Mujtama Al Mu'Asir.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 7, no. 28 October -December 1981, pp. 51-67.

66 - «Moments of the Muslim's Religious Life.» *Al Nahdah*: vol. 1, no. 4, October-December 1981, pp. 5-6.

67 - «Jawhar Al Hadarah Al Islamiyah.» in: *Al Islam wa Al Hadarah*. Riyadh: Al Nadwah Al Alamiyah Li Al Shabab Al Islami, 1979, vol. 2, pp. 583-668.

68 - «Intention and Works in Islam.» Discussion and Response *Al Fikr Al Islami* Algeria: Ministry of Religious Affairs, 1976, vol. 3, pp. 64-135.

69 - «Al Ab'ad Al Ruhiyah, wa la Siyasiyah, wa Al Iqtisadiyah, wa Al Ijtima'yah Li Al'Ibadat Wa Ahmiyatuha Li Kullin Min Al Ummah Wa Al Fard.» Discussion Ministry of Religious Affaire, 1976, vol. 4, pp. 9-24 and 71-158.

70 - «How the U.S. and Islam Can Work Together.» *Arabia*: no 10, June 1982, p. 36.

71 - «Siyam (Fasting).» *Al Nahdah*: vol. 2, no. 2 April- June 1982, pp. 6-7.

72 - «Salat Worship.» *Al Nahdah*: vol. 2, no. 1, January-March, 1982, pp. 6-7.

73 - «The Nature of Islamic Da'wah.» *The Muslim*: October 1981, pp. 1-4.

74 - «Divine Transcendence and Its Expression.» in: Henry Thompson, ed., The Global Congress of the World Religions Proceedings, 1980-1982. New York: The Rose of Sharon Press, 1982, pp. 267-316.

75 - «Hisab Ma¢a al Jami'iyin.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 8, no. 31, May- July 1982, pp. 47-57.

76 - «Freedom of Non Muslims in an Islamic State.» *The Muslim Reader*: vol. 4, no. 2, July 1982, pp. 32-35.

77 - «Hicret'in Ihyasi ve Zamanimizda Yeniden Ikamesinin Luzumu.» *Milli Gazette*, tr. Hamza Kucuk and H. Coskun, twenty installments, (12/26/1402 [13 October 1982] to 1/15/1403 [1 December 1982]).

78 - «Islamic «Fundamentalism» and the U. S. A.» in: Karim B. Akhtar and Ahmed H. Sakr eds., *Islamic Fundamentalism*. Cedar Rapids IA: Igram Press, 1982, pp. 122-125.

79 - «Islam and Other Faiths.» paper presented at: *30th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa Middle East*. Graciela de la Lama, Mexico City: El Colegion de Mexico, 1982, pp. 79-153.

80 - «The Nation State and Social Order in the Perspective of Islam.» in: *Trialogue of the Abrahamic Faiths*. Herndon, VA: HIT, 1982, pp. 47-59.

81 - «Aslimah Al Ma¢rifah.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 8, no. 32, August -1982, pp. 9-23.

82 - «Islam and the Theory of Nature.» *The Islamic Quarterly*: vol. 26, no. 1, 1982, pp. 16-26.

83- «The Objective of the Seminar: Knowledge for What?.» paper presented at: Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge Rabi' al Awwal 1402-January 1982) Islamabad Institute of Education, 1982, pp. ix-xii.

84 - «Report of the Seminar Knowledge for What?.» paper presented at: Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge Rabi' al Awwal 1402-January 1982) Islamabad Institute of Education, 1982, pp. ixii-xxvi.

85 - «Islamization of Knowledge the General Principles and the Work-Plan.» paper presented at: Proceedings of the Seminar of Islamization of Knowledge Rabi¢ al-Awwal 1402-January 1982) Islamabad Institute of Education, 1982, pp. 1-49.

86 - «Nahwa Jami'ah Islamiyah.» *Al Muslim Al Mu¢asir*: vol. 9, no. 33, November 1982-January 1983, pp. 47-56.

87 - «Islamization of Knowledge the General Principles and the Work Plan.» (Reprinted in *Pakistan Journal of History and Culture*: vol. 3, no. 1, January-June 1982), pp. 21-69.

88 - «Islamic Message and Islamic Vision: A Challenge for Muslims in America.» *Orange Crescent*: vol. 9, no. 4, April 1983, pp. 1-3.

89 - «Al Islam Wa Fann Al'Amarah.» *Al Muslim Al Mu'asir*: vol. 9, no. 34, February -April 1983, p. 87.

خلاصة

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن تتبّع مؤلفات وأعمال الدكتور «الفاروقي»، يجعلنا نقف على ملامح شخصيته العلمية، وندرك بوضوح معالم رؤيته الفكرية ونسقه المعرفي والحضاري المتميّز. فهو إضافة إلى إتقانه للغات عالمية كثيرة، يظهر بأنه مواكب مواكبة واعية لتطورات مأساة بلده فلسطين، وهو ما دفعه إلى الاطلاع الواسع الملم بمصادر الدين اليهودي، ما مكّنه من تتبّع أصول الفكرة العدوانية الضاربة في الكتب المقدّسة المحرّفة لليهود، زد على ذلك، أن الرجل مطّلع جيداً على الفكر الغربي فلسفياً ودينياً.

فلسفياً من خلال مساره العلمي بدءاً من البكالوريوس وانتهاء إلى الدكتوراه في الفلسفة التي أعدّ فيها رسالة بعنوان: «نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستيمولوجيا في القيم». ودينياً من خلال كتبه التي تناول فيها الإسلام واليهودية والمسيحية والديانات الشرقية.

إن كتابات الفاروقي، تعكس موسوعيته وأكاديميته، فهو الذي أحاط من خلال مؤلفاته بعلوم الحضارات والأديان وفنونها، وألمّ بتاريخ الشعوب وأفكارها، ومشكلات الحضارة وعللها، فهماً وتحليلاً ونقداً وتمحيصاً واستيعاباً وتجاوزاً، تحرّكه في كل ذلك عقيدة التوحيد التي شكّلت أساس رؤيته الفكرية، التاريخية، الحضارية، والاستشرافية؛ فإلمامه بالتراث الإسلامي قديماً وحديثاً واستيعابه للفكر الغربي الديني والفلسفي أهّلاه لإثارة العلاقات البينية بين العلوم، مع العلم بالخلل الموجود في المنظومة المعرفية الغربية. ووقوفه على مواطن القصور في التراث الإسلامي، ونقده للنظام المعرفي الغربي الحديث والمعاصر، والبحث عن منهج توليد المعرفة وإنتاجها بدلاً من استهلاكها، والانطلاق من مبدأ التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي للمعرفة والحضارة والحياة، مع بيان أن التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية وعنوانها. ثم التأكيد على دور الدين في جميع مناحي الحياة، انطلاقاً من التصور العقدي الإسلامي، وبيان ضرورته المنهجية والحياتية والمعرفية، لمعالجة مشكلات الإنسان المعاصر مسلماً كان أو غير مسلم.

ـ حديثه المبكر عن إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم، بالاستناد إلى جملة من المبادئ والقواعد تضمن للمسلمين وخاصة المفكرين منهم من إصلاح الفكر والعقل، وتقويم اعوجاجه، وضبط تصوراته، وتجاوز هفواته، وذلك بالاستناد إلى الرؤية العقدية الكلية الشاملة المتوازنة. سعياً إلى بناء حضارة إسلامية راشدة[٣٥].

ـ محاولته تأسيس نظام معرفي إسلامي متميز عن النظام المعرفي الغربي الذي يختلف عنه في المنطلق والمسار والغاية، نظام له أسسه ومجالاته وخصائصه ومقوماته وتطبيقاته.

---

(٣٥) يأتي تفصيل ذلك كله في الفصول القادمة من الكتاب.

الفصل الثاني

فكر الفاروقي (إسلامية المعرفة)

أولاً: مفهوم إسلامية المعرفة

يأتي الحديث عن إسلامية المعرفة في تصور «الفاروقي»، انطلاقاً مما لحق بالعقل المسلم من حالات التأزم والتمزق والتشرذم والضعف، بلغت به حداً أصبح قاصراً عن إنتاج وتوليد المعرفة، وصار خاملاً جامداً متوقفاً، وعاجزاً عن تجاوز أزمة الفكر التي أصابته؛ فقد اضطربت رؤيته المعرفية وأصابها الغبش واللبس، وفقد منهجيته الصحيحة، فصارت لا تفرّق بين ما هو أصيل وما هو دخيل، وضاعت بوصلته التي ترسم مساره ووجهته، وبقي العقل المسلم يراوح مكانه ويتخبط في مآزقه وإشكالياته الحضارية والمعرفية والمنهجية.

وقد عمد الغرب بعد طول دراسة إلى العمل «على إضعاف صلة هذه الأمة بدينها وتغيير فهمها له لتتحول علاقتها به علاقة شكلية جامدة لا ثمر لها ولا أثر في حياة وقلوب وأرواح ونفوس شبابها»[1]. كما عمد الغرب أيضاً إلى البدء في عمليات مختلفة، يمكن أن نطلق عليها اسم «الغزو الفكري»، وذلك بإدخال أبواب من الفلسفة وما وراء الفلسفة والجدل في ثنايا ما عُرف باسم «علم الكلام» وما جر إليه هذا العلم ـ بعد ذلك ـ من السفسطات والتأويلات الملتوية الدقيقة وما استتبع كل ذلك من آثار على الفكر الإسلامي عقدياً وفكرياً[2].

---

(١) إسماعيل الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

لقد أخذ الغزو الفكري بعداً أعمق»... فقد أصبح أكثر تنظيماً وأشدّ فعاليةً وأوسع مساحةً؛ فقرّر مفكرو الغرب وسدنة سياسته ومصالحه أن يجعلوا منه غزواً شاملاً، يتغلغل في العقيدة الإسلامية فيغيّرها، وإلى الفكر الإسلامي فيمسخه، وإلى الثقافة الإسلامية فيُبدّلها، وإلى الدين الإسلامي فيعزله ويحصره في زوايا كهنوتية ضيقة، لتحدث عملية المسخ الثقافي الشامل والتبديل الفكري الكامل[3].

وقد مهّد الاستشراق والتنصير والاستعمار ـ بالاستناد إلى أجهزة عديدة ـ إلى الغزو الشامل، واستطاع أن يأخذ مواقعه في عقول الكثيرين من أبناء الأمة وفي قلوبهم وأفهامهم، و«رأى الكفار والمستعمرون أن يعمّقوا الهوّة بين المسلمين وبين مصادر الإسلام الأساسية المتمثّلة في كتاب الله وسنة رسوله الله (ﷺ)، فغيّروا سائر أنظمة التعليم وبدّلوا برامجه وكل مناهجه، وسخّروا الإعلام والتوجيه الفكري والتربوي ووظّفوها لإحداث عملية التغيير الثقافي والفكري لدى الأمة...»[4].

فقامت للردّ على هذه الحملات والهجمات الثقافية الشرسة، محاولاتُ الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، بعضها استند في مشروعه إلى مقوّمات المشروع الغربي ذاته، إلا أن «... نهج معظم هذه الحركات في غالب الأحيان، وكذلك تصوّرها لقضايا الإصلاح كان تصوراً ونهجاً غربيين، ولذلك كان من الطبيعي أن يكون نصيب تلك الحركات هو الفشل الذريع والإخفاق الشديد، لأنّ من البديهي أن ما يصلح للغرب من فكر وعقائد لا يصلح لأمة قدّر الله لها أن يُبني كيانها، ويرتبط مصيرها وشأنها بكتاب الله وسنة رسوله الله (ﷺ)»[5]. أما البعض الآخر من دعاة الإصلاح؛ فقد حاول أن يقوم بحركات إصلاحية تكتفي بجانب واحد، أو جوانب محدّدة من الإسلام، ولمّا كانت هذه الأمة أمة رسالة، لن يصلح آخرها إلا بما صلُح به أولُها، كان لا بد من التخطيط للعمل على إعادة الأمة إلى ينابيع الفكر الأصيل في كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ﷺ). وكان لا بد من «معرفة

---

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

معالم السبيل إلى تمثُّل كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ)، ونقلها من عالم القيم والتوجيه والمثال إلى عالم الواقع والحركة والتطبيق العملي...»[٦].

وقد كان من أبعاد الأزمة التي حلّت بالأمة الإسلامية، بعدان أساسيان:

البعد الأول، الغزو والتبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، بخاصّة ذلك التبديل الذي جعل عقول أبناء الأمة تتخطى الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، أو تدرسه على أنه ظواهر قد اندثرت لا علاقة لها بالحياة المعاصرة ولا حاجة إليها، ما أحدث له تمزُّقاً وفصاماً بين قيمه ومنطلقاته ومعتقداته وأهدافه، وبين قيم ومنطلقات ومعتقدات وغايات الغرب، أفقد العقل المسلم في النهاية هويّتَه وشتّتَ سُبُلَه ومناهجه.

البعد الثاني، وكان في قطع هذه الأمة بتراثها الإسلامي وتحويله مجرد تراث تاريخي يفتخر به ويتغنى بأمجاده... أما أن يكون أساساً للبناء وقاعدة للتفاعل الحيّ بإبقاء المفيد وتنمية النافع وإحياء الجيد، فذلك موضع الرفض لا موضع التقبل والاعتبار عند الكثيرين[٧].

فلا شك أن الخلل واقع في مجالين ـ يقول الفاروقي ـ مجال الفكر الغربي المتأزّم العاجز عن تجاوز مآزقه، وخلل في مجال تعاملنا مع التراث الإسلامي، ولإيجاد حل لهذه الازدواجية المَرَضية، يقترح الفاروقي ما يسمى بـ إسلامية المعرفة، التي تأخذ وجهين:

وجهاً داخلياً، ينصبُّ على دراسة تراثنا وديننا.

ووجهاً خارجياً، ينصبُّ على استيعاب ونقد الفكر الغربي، مع التركيز على العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبار خطرها أكبر وأسرع من خطر العلوم الأخرى.

ومبرّر «الفاروقي» في هذا، هو أن العلوم الاجتماعية الغربية تعد ناقصة، وهي بالضرورة تتسم بالسمة الغربية، ومن ثم فهي غير ذات جدوى لأن تكون بمثابة نموذج لطالب العلم المسلم، ثم إن العلوم الاجتماعية الغربية تنتهك متطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية، ولهذا راح «الفاروقي» يعدّد نقائص الميثودولوجيا الغربية، ويكشف خطأها ومحدوديتها الجغرافية والزمنية.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ وما بعدها.

فالعلوم الاجتماعية التي ظهرت في الغرب أرادت أن تبني فرضياتها وحقائقها واختباراتها على نموذج العلوم الطبيعية، متناسيةً بذلك جوهر الاختلاف والتمايز القائم بين العلمين؛ فـ «الطالب الغربي الذي يدرس طبيعة الإنسان والمجتمع لم يكن في حالة تجعله يدرك أن ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلقة بالسلوك الإنساني قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس؛ فإنّ الظاهرة الإنسانية لا تتكوَّن من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي. . . »[٨].

وتأسيساً على هذا، اهتدى «الفاروقي» إلى ضرورة إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية كإجراءٍ غاية في الأهمية، بغية إنقاذ هذه العلوم الاجتماعية من المأزق الذي وصلت إليه على يدي العقل الغربي. وقد مكّنه في إنجاز هذه المهمّة، بعمق، احتكاكه بالتراث الغربي في منابعه وعند مصبّاته وفي معظم مجاريه، إن لم يكن كلها، إضافة إلى امتلاكه المقدرة الاجتهادية العالية، بعد هضمه لمقاصد الإسلام وتوافره على عقلية منهجية تركّز على ضرورة تغيير واقع المسلمين الرديء نحو حياة أفضل، حياة مضيئة بقوة إيمانية حارة ودافئة ومحفِّزة[٩].

يشير الفاروقي بعد ذلك إلى أن عملية إسلامية المعرفة ينبغي أن تُسبَق بعملية أخرى، هي عملية تشخيص الداء قبل إعطاء الدواء، بمعنى دراسة الواقع دراسةً علميةً منهجيةً، نقف فيها على المشكلات، ثم بعدها نتصور الحلول. ثم إن إسلامية المعرفة ينبغي أن تكون محكومة دائماً بالرؤية العقدية التوحيدية، باعتبار التوحيد ضابطاً منهجياً ومعرفياً ـ كما يقول «أبو القاسم حاج حمد» ـ يؤطر عملية التفكير ويرشدها، ولهذا يعتقد «الفاروقي» أن إضفاء صفة الإسلامية على العلوم وبخاصة الاجتماعية منها تعني ما يلي:

١ ـ لازم وحتميّ لجميع الدراسات، سواء أكانت تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو الطبيعة، بالدين أو العلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ

(٨) إسماعيل الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٩) «هكذا تحدث الفاروقي،» **الفكر الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، العدد ١٥ (تموز/ يوليو ١٩٩٤)، ص ٥.

التوحيد، أي توجه لتلتزم بالنمط الإلهي بالصفة الإلهية التي جاء بها الوحي.

٢ ـ العلوم التي تدرُس الإنسان وعلاقاته مع البشر، يجب أن تقرّ أن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله في كل من الناحيتين الغيبية والقيمية، وتتضمّن تلك العلوم التاريخ الإنساني، ويجب أن تُعنى تلك العلوم بخلافة الله على الأرض، أي خلافة الإنسان، ونظراً إلى أن خلافة الإنسان تعدُّ اجتماعيةً بالضرورة، فإن العلوم التي تقوم بدراستها يجب أن تسمى العلوم الخاصة بالأمة[١٠].

يشير «الفاروقي» إلى نقطة مهمة في الدراسات الإسلامية، التي غابت للأسف الشديد، تحت تأثير النزعة الفلسفية الغربية وهي أن الدراسة الإسلامية ترفض الاعتراف بتشعب العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، فيقدم بذلك تصنيفاً جديداً مغايراً لما دأب عليه العلماء والفلاسفة الذين عكسوا في تفكيرهم وتصنيفهم رؤية معرفية، ونموذجاً معرفياً يفصل علوم الإنسان عن علوم المجتمع ويجعل علوم الاجتماع لاحقة للعمل الطبيعي ومقتفية أثره. يقترح الفاروقي إعادة تصنيف «. . . بل إنها تطلب إعادة تصنيف فروع الدراسة وتقسيمها إلى العلوم الطبيعية التي تتناول الطبيعة والعلوم الخاصة بالأمة التي تتناول الإنسان والمجتمع. . .»[١١].

٣ ـ العلوم الخاصة بالأمة يجب عدم إهدار مكانتها بواسطة العلوم الطبيعية، فإنّ كليهما يحوز على المرتبة نفسها في الخطة الخاصة بالمعرفة الإنسانية، والفارق الوحيد بينهما يكمن في موضع الدراسة وليس في الميثودولوجيا، وكليهما يهدف إلى اكتشاف، وفهم النمط الإلهي: **أحدهما** يعمل على استكشافه في نطاق الأشياء المادية، والأخرى في نطاق الشؤون البشرية[١٢]. ففي نظر «الفاروقي». . .«لا تعارض بين الوحي والعقل، عكس ما يدَّعيه الغرب، بمعنى أن العلوم الخاصة بالأمة هي في النهاية تصُبُّ في فهم النمط الإلهي» وأنّه «. . . ليس ثمّةَ شيء قدَّمه لنا الإسلام عن طريق النقل أو الحديث إلّا وقد كان ثابتاً أو قابلاً للإثبات عن طريق العقل والفهم. . . فإنه ليس ثمة شيء يكمن فوق إستراتيجية الفهم الإنساني»[١٣].

---

(١٠) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٣٤ ـ ٣٥.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٢) المصدر نفسه.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

٤ ـ يدّعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتّسم بالصفة العلمية لأنها محايدة وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدّث عن نفسها، إنّ هذا ادعاء باطل، لماذا؟ لأنّه ليس ثمّةَ إدراك نظريٌ لأيّة حقيقة من دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها الوجودية والقيمية[١٤].

فالعلوم الاجتماعية الغربية تنبني عادة على أحادية الرؤية والمبدأ في التحليل والتعليل والتفسير، وتتجاهل العوامل الأخرى في الظاهرة، كما تتجاهل العناصر الخارجة عن الحضارة الغربية وهو ما يكشف عن الطبيعة الأيديولوجية والجغرافية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، لأنّ القضايا التي تدرسها هذه العلوم هي بالدرجة الأولى قضايا الحياة الاجتماعية ومشاكلها، ومن ثمّ فالمعرفة على العموم، والمعرفة الاجتماعية على وجه الخصوص، تعبّران عن مدارس واهتمامات المفكرين والعلماء والباحثين[١٥].

وهذا التصوّر الذي قدّمه الفاروقي يلتقي مع ما اصطلح عليه «عبد الوهاب المسيري» باسم التحيز[*] بمعنى، بمعنى أن كل واقعة وحركة لها بعدها الثقافي والتعبّر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة عقلية مجرّدة ونمط تصوُّري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات مع الواقع فيستبعد بعضها ويبقى البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركّبها[١٦].

فالتحيُّز بهذا المعنى مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها الذي يدرك الواقع من خلال نموذج، فيستبعد بعض التفاصيل ويبقي بعضها الآخر، ويضخّم

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير عبد الوهاب المسيري [وآخرون]، ٧ ج، ط ٣ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ج ١: **فقه التحيز**.

(*) التحيز: كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الرأي وهو مصدر الفعل «تحيز» ومع أن هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم «أو متحيزاً إلى فئة» [الأنفال: ١٦] وقيل معناها: منضماً إليها، أي إلى الفئة، وقد ذكر **اللسان** أن «تحيز» جاءت على رنة «تفعيل» وأن «التحيز» ميزانها «التفعيل» من «حاز» ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قبضه وملكه واستبد به، أو معناها: جمعت الشيء أو نحيته. وكما جاء في **الوسيط** فقد استخدمت كلمة «التحيز» في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبنّي رؤيةٍ ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى. انظر: المقدمة، في: المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

بعض ما يتبقّى ويمنحه مركزية، ويهمّش الباقي، وكلّ هذا يعني في واقع الأمر، أن التحيُّز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يردّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها، فكلّ ما هو إنساني يحتوي على قدر من التفرّد والذاتية ومن ثَم التحيُّز[١٧].

وما يعضد هذا الكلام، ما نجده في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية التي تنادي بحصر اهتماماتها في دراسة الظواهر الواقعة في العالم المحسوس فحسب، أي تلك الظاهرات التي يمكن ملاحظتها وإقامة التجربة عليها... إن مثل هذه الدعوة تُشكّل في نظرنا تحيّزاً وتضييقاً لمصدر المعرفة عن الإنسان ومجافاة لأخلاقيات (Ethics) الموضوعية نفسها التي تدّعي تلك العلوم العمل بها والدفاع عنها»[١٨]؛ فالعالم الغربي يدّعي التحدُّث عن المجتمع الإنساني في حين أنّه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، أو يدَّعي التحدُّث عن الدين، في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، أو يدَّعي التحدُّث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية[١٩].

٥ ـ وأخيراً إنّ إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية، يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصّلة، ونظراً إلى أن النمط الإلهي يعدّ «المعيار» الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلاله، فإنّ تحليل الأمر الواقع يجب ألّا أبداً أن يغفل ما يجب أن تكون عليه الأشياء.

ولما كان العالم الغربي لا يستطيع أن يكون نزّاعاً لانتقاء الأهداف أو الغايات الجوهرية للمجتمع، بل ينتقد الوسائل فقط بسبب التزامه الواعي بتصوير الأشياء وليس تأييدها، فإنّ العالم الاجتماعي المسلم بخلاف ذلك؛ فنظراً إلى عدم تركه للنواحي القيمية في دراسة الشؤون الإنسانية، فهو يكون نزّاعاً لانتقاء الحقيقة في ضوء النمط الإلهي... فالحقيقة في رأيه ليست بأكثر من تفهُّم ذكي للطبيعة المتمثّلة في التقارير والتجارب العلمية أو

(١٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٨) محمود الذوادي، «ملامح التحيّز والموضوعية في الفكر الإنساني الغربي والخلدوني،» في: المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٩) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٣٦.

تفهُّم الوحي الإلهي المتمثّل في القرآن وكلاهما من صنع الله»[٢٠].

وعملية إسلامية المعرفة في نظر الدكتور الفاروقي تنطلق، كما أشرنا سابقاً، من دراسة الواقع بغية تشخيص علله، ثم تصوّر حلوله. ولهذا يبدأ الفاروقي في عرضه لأسلمه المعرفة مما يلي:

أ ـ المشكلة

لا أحد ينكر الوضع الذي آلت إليه الأمة الإسلامية من ضعف وهوان سياسي، فهي منقسمة على نفسها. ومن الناحية الاقتصادية فالأمة متخلفة، غير قادرة على تلبية حاجياتها.

أما ثقافياً ودينياً: فأفرادها معظمهم أميّون جهلة تسودهم الخرافة، ما ولَّد لديهم الحرفية والشكلية القانونية، وقيام عقيدة، أفرادها على التقليد الأعمى. يقول الفاروقي: «. . . وليس هناك شك في أنّ الدّاء هو في المسلمين أنفسهم، وأن العلاج ينبغي أن يأتي من داخل الأمة الإسلامية، ولذا فكل إجراء لا يستهدف إيقاظ وعي المسلم، ومن ثَم تقويم شخصيته وإصلاح سلوكه، إنما هو إجراء شكلي ظاهري لا يتعدّى الترقيع الذي لا يصل إلى لبّ القضية». ومن البديهي أن مركز الدّاء ومنبعه في هذه الأمّة إنما هو النظام التعليمي السائد؛ ففي كلّياته ومدارسه تولد عملية تغريب النفس عن الإسلام وتراثه وأسلوبه «إن النظام التعليمي هو المعمل الذي يصوغ ويشكّل وعي الشباب المسلم في قالب هو صورة ممسوخة للغرب، فالمواد والمناهج التي تدَرَّس في البلاد الإسلامية حالياً، إنما هي نسخ مما عند الغربيين، لكن مع افتقارها للرؤية التي تمدُّها بالحياة في بيئتها الأصلية»[٢١].

ب ـ الحل المطلوب

انطلاقاً من هذا التشخيص الواقعي للداء، يعتقد الفاروقي أنّ الحلّ هو حلّ مشكلة التعليم، هذا الأخير القائم على الثنائية. فهو منقسم إلى نظامين «إسلامي» و«علماني»، ويجب أن تُزال هذه الثنائية ويُقضي عليها إلى الأبد،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ وما بعدها.

(٢١) إسماعيل الفاروقي، «أسلمة المعرفة،» ترجمة فؤاد عودة وعبد الوارث سعيد، **المسلم المعاصر**، العدد ٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢)، ص ١٠.

يجب أنّ يُدمج النظامان ويتكاملا في نظام واحد مشبع بروح الإسلام، ليصبح جزءاً وظيفياً لا يتجزّأ من برنامجه الفكري «. . . إن الإسلام يستنكر كلّ تقسيم للبشر إلى رجال دين ورجال دنيا، على أنه يطالب كلّ الناس بمعرفة الحق والالتزام به والدعوة إليه. . .إن الإسلام نظام عامٌ شاملٌ، فلا بد للتصوّر الإسلامي الصحيح أن يتناول مظاهر النشاط الإنساني كافة، سواء أكان نشاطاً بدنياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً أو روحياً. . .»[٢٢].

يقترح الدكتور «الفاروقي» حلولاً عملية آنية، وَيَكِل مهمّة تجسيدها إلى رجال الفكر والقادة المسلمين عامة، وإلى الجامعيين بخاصة، على هؤلاء جميعا «. . . أن يعملوا على إعادة صياغة كل ميراث البشرية العلمي من جديد من منطلق إسلامي، إنّ التصوّر الإسلامي لن يُوجد حقيقة ما لم يكن تصوراً لشيء ما، للحياة والحقيقة والكون»[٢٣]؛ فإعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام هي ما يعنيه «الفاروقي» بكلمة «أسلمة» العلوم، ويعني بها إعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصّلة منها، وتقييم الاستنتاجات التي انتهى إليها، وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كلّ ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصوّر الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام[٢٤].

ولتحقيق ذاك، يقترح «الفاروقي» استبدال التصوّرات الغربية المدرجة في المقرّرات والمناهج الدراسية بالكليات والجامعات والمدارس بالتصوّر الإسلامي، بمعنى إعادة تشكيل العلوم ضمن الإطار الإسلامي، وإخضاع نظريات وطرائق تفكير ومبادئ وغايات العلوم لما يأتي:

١ ـ وحدانية الله، باعتبار أن الله في الفكر الإسلامي، هو غاية كلّ شيء، وهو مبدأ كلّ شيء.

٢ ـ وحدة الخلق.

٣ ـ وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة.

٤ ـ وحدة الحياة

---

(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) المصدر نفسه.
(٢٤) المصدر نفسه.

٥ ـ وحدة الإنسانية.

يقول الفاروقي: «... وللوصول إلى ذلك الهدف لا بد لقضايا الإسلام الأساسية، وأعني بها وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة البشرية ووحدة الحياة، والإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان، وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله، لا بد لهذه القضايا كلّها أن تحّل محلّ التصوّرات الغربية، وأن يتحدّد على أساسِها كيفية إدراك الحقيقة وتبويبها...»[٢٥].

يربط الفاروقي بين كلّ هذا وبين قيم الإسلام التي تعمل على ضبط استخدام العلم لسعادة الإنسان، فتحلّ بذلك قيم الإسلام محلّ القيم الغربية وتقوم بتوجيه النشاط العلمي في كل مجال[٢٦]. ولن يرى هذا المشروع النور، ويتحقّق في الواقع، إلّا إذا تحملّ الجامعيون مسؤوليتهم، فهم القادرون على كسر الطوق وإخراجنا من الحلقة المفرغة[٢٧].

ويعود ذلك في اعتقاد الفاروقي لأسباب ثلاثة:

أولاً: إنّ الوعي بالمشكلة الأم وتصوّر الحلّ الفعّال وترجمته إلى رؤية جلية واضحة، هو بالذّات عمل الجامعيين. وهم مكلّفون بإثبات الرّؤية بتعميقها وتوضيحها ونشرها.

ثانياً: إنّهم أنفسهم المعنيون بأمر تربية وإعداد خلفائهم في العلم، وإكثارهم عدداً وعُدّةً.

ثالثاً: الجامعيون ليسوا معمليّي تدريب يخرّجون الطبيب والمهندس والمعلم... الخ، من دون الاهتمام بما يدين به الطالب من فلسفة حياة أو ولاء، فهم المكلّفون بحراسة نفوس الطلبة وإعدادها لغرس المستقبل، هم المكلّفون بري إيمان الأمة بنفسها ومستقبلها برعاية عقيدتها، فالجامعة حرم الأمة، والإيمان قدس أقداس ذلك الحرم»[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) سيأتي تفصيل ذلك في الفصول اللاحقة من الكتاب.

(٢٧) إسماعيل الفاروقي، «حساب مع الجامعيين،» **المسلم المعاصر**، السنة ٨، العدد ٣١ (تموز/ يوليو ١٩٨٢)، ص ٤٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

والملاحظ، أن رؤية «الفاروقي» لإسلامية المعرفة نابعة في الأصل من معايشته للواقع المرّ الذي آلت إليه الجامعات والجامعيّون في العالم الإسلامي؛ ففي نظره أن هناك أربع مشاكل هي أم تأخر المسلمين وانحطاطهم هي:

- الاستغراب.
- الازدواجية.
- التقطيب.
- الرسالة.

ولهذا، نجده يقترح في إحدى أطروحاته ما أسماه «نحو جامعة إسلامية»، ويرسم جملة من الأهداف ينبغي على هذه الجامعة تحقيقها في الواقع، وهي كالآتي:

١ ـ تراث العلم البشري والمقدس

أ ـ فَهْم وتحقيق حقائق الوحي الذي نقله وحققه القرآن والسنة.

ب ـ فهم وتحقيق المعرفة التي توصّل إليها تراث العلم الإسلامي في المجالات كافة.

ج ـ فهم وتحقيق المعرفة التي توصلت إليها الإنسانية في العصور الحديثة وفي كل المجالات[٢٩].

٢ ـ الأمة ومشكلاتها

أ ـ فهم وإبراز أسباب انحدار المسلمين والآثار الناجمة عنه.

ب ـ فهم وإبراز واقع الأمة في كل مظاهر وجودها.

ج ـ فهم وإبراز المشكلات التي تؤثر في حياة المسلمين في ك مجالات السعي.

---

(٢٩) إسماعيل الفاروقي، «نحو جامعة إسلامية،» ترجمة محمود رفقي محمد عيسى، المع المعاصر، السنة ٩، العدد ٣٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٣ ـ الصلة الوثيقة للإسلام بالوضع الحالي

أ ـ كشف وتحديد صلة الإسلام الوثيقة بكل مجالات المعرفة الإنسانية والسلوك الإنساني.

ب ـ ترجمة صلة الإسلام الوثيقة إلى مدركات منهجية تساعدنا على فهم ووضع القواعد العملية اللازمة للتنفيذ.

ج ـ رسم وإقامة الخطط ووضعها في متناول المسلمين حالياً، من أجل تمكينهم من حل مشكلاتهم وتحقيق قيم الإسلام.

٤ ـ الإسلام والعالم

أ ـ فهم وإبراز وقائع الحاضر والمشكلات التي تجابه غير المسلمين في أنحاء العالم.

ب ـ كشف وإثبات صلة الإسلام الوثيقة بحاضر ومستقبل غير المسلمين وترجمة هذه الصلة إلى برامج تساعد على اتخاذ القرار والممارسة.

٥ ـ تربية المسلمين

أ ـ تربية المسلمين من الرجال والنساء، وتنمية القدرات الانفعالية والثقافية اللازمة لتحمّل تبعات تحقيق الأهداف السابق الإشارة إليها فيهم.

ب ـ تدريب المسلمين على فن تحويل أنفسهم والبشرية إلى أدوات للإرادة المقدسة من أجل تحقيق أوّلي للهدف المقدس في التاريخ.

٦ ـ حفظ التراث وإثراؤه

أ ـ تهيئة الخدمات الضرورية لتمكن الدارسين والفنانين المسلمين من توضيح روح الإسلام وحركته والتعبير عنها[٣٠].

ب ـ توثيق وحفظ الأعمال ذات الطابع الإسلامي عبر التاريخ.

يقدم الفاروقي ما يمكن أن نسمّيه الخطوط العريضة لعمل الجامعة،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٨.

تشكّل في النهاية مقوّمات وركائز فكرية ومنهجية لسيرها، وهي:

(١) لا تناقض بين العلوم الثقافية والأخلاقية: لأن هدف الجامعة يجب أن يكون تنمية الإنسان الكامل وعلى طريق تنمية الإنسان الكامل تلجأ الجامعة إلى هداية العقل والإرادة معاً.

(٢) لا تناقض بين العقل والوحي: إن وحدانية الله وما يلي ذلك من وحدة الحقيقة والمعرفة، تتطلب عدم الفصل بين العقل والوحي، يتم داخل الجامعة متابعة علوم الطبيعة والكون والمجتمع في حرية تامة، والوحي لن يناقض نتائج العلوم بصورة مطلقة.

(٣) لا تناقض بين الفرد والمجتمع: لأن الإسلام لا يعترف بشرعية التناقض بين الفرد والمجتمع، ومن ثَمّ فهو لا يقرّ بوجوب تقسيم المعرفة إلى علوم إنسانية وعلوم اجتماعية، فكل الفروع التي تقوم بدراسة الإنسان واحدة في منهجها وهدفها النهائي، فمنهجها عقلاني وناقد لا يقف بالمعلومات عند حدّ المحسوسات(٣١).

يتبيّن لنا من خلال تتبّعنا لمفهوم إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم في تصوّر الفاروقي ما يلي:

ـ يمكن وصف إسلامية المعرفة بأنها رؤية لجهد فكري منظم، غايته ابتداع منهج نقدي تحليلي تركيبي يعمل على تطوير منظور توحيدي، تصدر عنه كل العلوم والمعارف.

ـ إسلامية المعرفة رؤية تنبذ تقليد الموروث العلمي تقليداً حرفياً لا إبداع فيه، كما ترفض التبعية الفكرية، والاستنساخ من الآخر.

ـ تتطلّب إسلامية المعرفة دراية عميقة بالمدارس الفكرية والفلسفية العربية والغربية الحديثة والمعاصرة، إلى جانب وعي عميق بالإسلام، واستيعاب ما أفضت إليه الخبرة الإنسانية في ميادين المعرفة المختلفة.

ـ إسلامية المعرفة هي نبذ لكل تفكير نظري مجرد الذي لا صلة له بالواقع، لهذا وجدنا أن مفهوم الفاروقي لإسلامية المعرفة يميل دائماً إلى الصيغ

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٨ و٥١.

الإجرائية العملية، وليس إلى الترف الفكري الذي لا طائل من ورائه[٣٢].

يلخّص «إبراهيم عبد الرحمن رجب» جوهر أسلمة المعرفة في رأي الفاروقي، في ثلاث نقاط أساسية:

الأولى، فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها، والتمكّن منها، وتحليل واقعها بطريقة نقدية لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام.

الثانية، فهم واستيعاب إسهامات التراث المنطلق من فهم المسلمين للكتاب والسنة في مختلف العصور، وتقدير جوانب القوة والضعف في ذلك التراث في ضوء حاجة المسلمين في الوقت الحاضر، وفي ضوء ما كشفت عنه المعارف الحديثة.

الثالثة، القيام بالقفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا[٣٣].

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الفاروقي في تحديده مفهوم إسلامية المعرفة، إلا أن وعي الباحثين والدارسين لهذا المفهوم بقي ملتبساً يشوبه الكثير من أوجه التلبيس والتشويه والانحراف بالدلالة، بعيداً عن المقصود به من قبل واضعيه والمتبنّين له؛ فالبعض منهم اعتبر إسلامية المعرفة كهنوتاً دينياً وسحباً للمقدس على مساحة العلوم الاجتماعية والطبيعية، والبعض الآخر رأى فيها جموداً فكرياً ونفسياً لكل إنجازات الإنسان، وتقوقعاً في ما أنتجه المسلمون الأوّلون، وهناك من وقع المصطلح في ذهنه بمعنى إضفاء بعض الألفاظ الإيمانية على منجزات العلوم المعاصرة من دون إضافة شيء جديد[٣٤]. لكن في الحقيقة مفهوم إسلامية

---

(٣٢) أحمد محمد إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣ (خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦).

(٣٣) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة،» **المسلم المعاصر**، السنة ٢٤، العددان ٩٣ ـ ٩٤ (١٩٩٩)، ص ٧٠.

(٣٤) نصر محمد عارف، «حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (تموز/ يوليو ١٩٩٤)، ص ١٥.

المعرفة ليس واحداً من أي هذه المفاهيم، إنّ المقصود بمفهوم إسلامية المعرفة كما يقول الدكتور نصر محمد عارف: «تلك العملية الفكرية المنهجية التي صاحبت العقل المسلم منذ أدرك مدلولات ﴿**اقرأ باسم ربك... اقرأ وربك الأكرم**﴾[٣٥] التي تكاد تكون عملية فطرية تلقائية تسعى إلى أن تحقّق الاتساق والانسجام والتوافق بين الإسلام كعقيدة ونظام معرفي وبين العلوم والمعارف الكونية والإنسانية»[٣٦]. وهو الموقف نفسه الذي ذهب إليه الدكتور محمد عمارة بقوله: «إسلامية المعرفة شعار جديد لمضمون قديم... فإسلامية المعرفة هي مهمّة فكرية ورسالة ثقافية عرفتها حضارتنا منذ ظهور الإسلام، وأوّل كتاب عرض لهذه القضية هو القرآن الكريم، فشعار إسلامية المعرفة يوحي بالموقف القائل بقيام علاقة بين الإسلام وبين المعارف الإنسانية، كبديل إسلامي في المعرفة للنموذج المادي في المعرفة الذي كان سائداً قبل وعند ظهور الإسلام»[٣٧]؛ فإذا بعدت العلوم عن جوهر الإسلام ومقاصده، وخرجت عن نظامه المعرفي، تحرّك العقل المسلم لإرجاعها وتحقيق التوازن والانسجام بين بنيته المعرفية وتكوينه الإيماني والديني[٣٨].

إسلامية المعرفة، إذاً، هي إعادة ربط العلاقة بين كتاب الوحي أو الدين وبين كتاب الوجود المدرك بحواس الإنسان. وهو ما تنفيه المذاهب الفلسفية المعاصرة من مادية ووضعية وتجريبية منطقية وسلوكية وغيرها من المذاهب. لقد بات واضحاً أنّ الخلل الذي طرأ على المنظومات المعرفية المعاصرة، الغربية منها والإسلامية، في مسائل عدة، هو هذا الفصل بين الدين والدنيا، بين الوحي والوجود، بين الدين والمعرفة، بين العلم والقيم؛ فإقامة المعرفة على ساق واحدة هي ساق الوجود بعلومه المختلفة سوف لن يحّل المعضلة المعرفية التي تعيشها البشرية منذ قرون، بل الحلّ يكمن في إقامة المعرفة الإنسانية على ساقين اثنتين: الوحي وعلومه، والكون وعلومه. إسلامية

---

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآيتان ١ و٣.

(٣٦) عارف، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٧) محمد عمارة، «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٦، العدد ٦٣ (شباط/ فبراير ١٩٩٢)، ص ٥.

(٣٨) عارف، المصدر نفسه، ص ١٥.

المعرفة بهذا المعنى، هي المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام وبين المعارف الإنسانية والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية[٣٩]؛ هي لا تعني الانكفاء على الذات وصد الأبواب في وجه الآخر، أياً كان هذا الآخر، بل إن نظامها المعرفي يعدّ نسقاً مفتوحاً على الآخر، وليس منغلقاً على ذاته، فهو نظام تتعدّد فيه مصادر المعرفة، تشمل الوحي والوجود والتاريخ وإنتاج العقول على اختلاف أديانها، وتجارب الآخرين السابقة والحاضرة[٤٠]. معنى هذا أن النظام المعرفي ذو طبيعة إنسانية وعالمية تخاطب البشر كافة.

وعملية الأسلمة في النظام المعرفي الإسلامي تأخذ منحيين أساسيين:

الأوّل: يتّجه إلى التجديد الداخلي من داخل البنية المعرفية الإسلامية.

الثاني: يتّجه إلى بناء منهجية التعامل القويم مع الأفكار والحضارات والتجارب الفردية والجماعية الواقعة خارج دائرة النسق المعرفي الإسلامي وحضارته.

في حين يذهب البعض في تحديد مفهوم إسلامية المعرفة إلى التركيز على المضمون الأنطولوجي لها، متناسياً بذلك مضمونها، أو بعدها، الإبستيمولوجي (المعرفي)، لأن إسلامية المعرفة هي عملية معرفية منهجية إبستيمولوجيا بالأساس، ومن ثم فهي ليست الاجتهاد أو التجديد، وإنما هي روحه وإطاره المعرفي والمنهجي، وليست هي النقل عن الآخر بعد الترجمة أو الانتقاء، وإنما هي نموذج وزّان (Paradigm)، الذي يضع البوصلة ومن ثَم يحدّد الوجهة والاتجاه[٤١].

وهذا الوزّان، أو النموذج، هو الذي يضبط فعل المعرفة والتفكير، فيميّز بين العلوم ولا يفصل بينهما، يميّز بين العلوم الشرعية، وبين العلوم المدنية البشرية الحضارية، الإنسانية منها والطبيعية والتي موضوعها «الكون»، مادته وظواهره، وطاقاته، والنفس الإنسانية في ذاتها واجتماعها، وعلاقتها. ويظهر هذا التصوّر بخلاف التصوّر الغربي الذي يفصل، كما قلنا من قبل،

(٣٩) عمارة، المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩.
(٤٠) عارف، المصدر نفسه، ص ١٥.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦.

بين الدين والحياة، بين الدين والمعرفة، بين علوم الدين وعلوم الحياة، فيُعلي من شأن علوم الحياة، ويُبعد أو يُقصي علوم الدين.

من هنا، فإن إسلامية المعرفة تعني في ما تعنيه، أن كل العلوم تقوم على التصوّر الإسلامي، سواء ما تعلّق منها بالعلوم الشرعية أو العلوم الكونية، الإنسانية منها والطبيعية. وإسلاميتها إنما تعني إيجاد علاقة بينها وبين السنن الإلهية التي جاء بها الوحي في الكون والإنسان والاجتماع. وهي تعني أيضاً، أن «يصدر إدراكنا لها وتصوّرنا ومعرفتنا لموضوعاتها، حال استحضارها السنن والقوانين والضوابط والمقاصد الشرعية المتعلّقة بها، أي اكتشاف علاقة «كتاب الوجود» بـ «كتاب الوحي» أثناء دراسة وتطبيقات هذه العلوم البشرية ـ المدنية ـ الحضارية. . .»[٤٢].

يأتي تعريف إسلامية المعرفة عند المفكر السوداني المعاصر «محمد أبو القاسم حاج حمد» بقوله: «أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي. وهي تعني فيما تعنيه، أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي رُكّبت على أساسها القيم الدينية نفسها، ولذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة»[٤٣]. وهو تعريف وإن كان لا يتماهي مع التصور الذي يقدّمه الفاروقي إلا أنه يقترب منه أو يتقاطع معه في كثير من النقاط، منها مثلا: التأكيد على ربط الوحي بالكون، وربط منظومة العلوم بالوحي، والتركيز على غائية المعرفة الإنسانية ونفي كل عدمية أو عبثية عنها.

يتّضح لنا، إذاً، أن إسلامية المعرفة ليست موضوعاً بحثياً أو حقلاً معرفياً أو تخصصاً أو فرعاً من علوم الشرع أو الاجتماع والإنسان، وإنما هي ناظم معرفي وضابط منهجي يؤطّر حركة العقل المسلم في تعامله مع ظواهر الإنسان

---

(٤٢) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٤٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٣٠.

والاجتماع والكون، حتى يكون تعامله معها تعاملاً مستقيماً قائماً على إدراك السنن الإلهية، أو النمط الإلهي ـ كما يقول الفاروقي ـ الفاعلة فيها، والتي تستلزم وضع الغيب موضعه الطبيعي في النسق المعرفي الإنساني من دون ذوبان كامل فيه يؤدي إلى باطنية، ومن دون انعزال تام عنه يؤدي إلى العلمانية[٤٤].

ثانياً: منهج إسلامية المعرفة

لقد وضع «الفاروقي» في حديثه عن محتوى الجامعة الإسلامية، جملة قواعد منهجية إجرائية تشكل ما يسمى بـ منهج إسلامية المعرفة، من دراسة تراث العلم البشري المقدس، ومن إدراك لصلة الإسلام بالواقع الحالي، وإبراز رؤيته المعرفية لقضايا الوجود والمعرفة والقيم، وانتهاء بتربية الإنسان الكامل، وتأهيله لأداء دوره الرسالي في الحياة؛ فيكون بذلك قد تجاوز القصور المعرفي والمنهجي والإجرائي لجملة مشاريع الإصلاح والتجديد التي ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين؛ فهذه الحركات في اعتقاد الفاروقي: «لم تستطع. . . إعادة شأن الإسلام للمسلم، لأنها لم تكن تملك نظرة صحيحة لحالته. . .»[٤٥]؛ لقد عملت على إبعاد الإنسان المسلم عن ماضيه، ولم تعمل على تنقية نظرته الأساسية للعالم من تزايد الخرافات والجهل.

ويعود ذلك بنظر «الفاروقي» إلى خلل في النظام التعليمي الذي كان سائداً حينذاك، لذاك اتجه «الفاروقي» صوب انتقاد هذا «النظام المعرفي التعليمي التربوي السائد، الذي أصيب بالعجز والمرض، إنما يعود إلى خلل في الرؤية والتصوّر، افتقاده لمفهوم التكامل بين العلوم تكامل الدين والحياة، العلم والأخلاق، استناداً إلى المفاهيم القرآنية التأسيسية، ووفقاً لهذه الرؤية (رؤية التكامل)، اقترح الفاروقي خطة عمل تنتهي في شكلها المادي بإنتاج الكتاب الجامعي، هذه الخطة التي سعت إلى المحافظة على التراث المنهجي للعلم، مع الاعتراض على الرؤية الوضعية التي ألبستها التجربة الغربية للمعرفة الإنسانية[٤٦].

---

(٤٤) عارف، «حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة،» ص ١٦.

(٤٥) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), p. xiv.

(٤٦) إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» ص ٤٣.

إن منهجية إسلامية المعرفة في تصور «الفاروقي» تركّز على الإبداع والابتكار، متجاوزة بذلك الرؤية الغربية التي تفتقر في رأيه إلى التركيب مع اقتدارها الكبير على عملية التحليل، لا بد للعقل المسلم، إذاً، من تجاوز مواطن القصور المعرفي والمنهجي الحاصل في المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة والذي امتد بشكل كبير إلى الفكر العربي والإسلامي، والانتقال به من منهج التحليل إلى منهج التركيب الخلّاق بين المعرفة الإنسانية ومعارف الوحي، وذلك وفق تصوّر كلّي تكاملي لشتى حقول المعرفة وميادينها. يقول «الفاروقي» «ضرورة تجويد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة بجانب العلوم الإسلامية، واعتبار أن هذا التجويد يمثّل نقطة البداية نحو المعرفة الإسلامية المتكاملة» ـ غير أن «الفاروقي» لم يستخدم مفهوم التكامل في التعبير عن هذه العملية، بل استخدم تعبير التركيبة الخلاقة (Creative Synthesis)»[٤٧].

ويطرح الدكتور «عبد الحميد أبو سليمان» تصوراً مشابهاً لتصور «الفاروقي» عندما يتحدث عن معارف الوحي ومنظورها الذي يرتبط بمحاولة تحرير العلوم الاجتماعية والإنسانية من النظرة الحِكمية (الفقهية) الخالصة، بحيث يتم استيعاب العلوم الاجتماعية ضمن نظرة مفاهيمية أوسع توظف لتطويرها نماذج تفسيرية وتحليلية تمكّن من إشباع هذه العلوم بالمبادئ الإسلامية الكلية وتخلّصها في الوقت ذاته من النظرة الكمية البحتة، ومن الفلسفة الوضعية. . . الحالّة له، ويستعيض بدلاً منها أدوات معرفية مستمدة من مفاهيم قرآنية كلية[٤٨]، تكون إسلامية المعرفة في هذه «قضية منهجية، قائمة على اكتشاف العلاقة المنهجية بين الوحي والكون، وهي علاقة تداخل وتكامل منهجي تكشف عن استيعاب منهجية القرآن العظيم للكون وسننه وقوانين حركته، كما إن فهم السنن الكونية والقوانين الطبيعية ومعرفتها تساعد على فهم واكتشاف قواعد منهجية القرآن المعرفية. . .»[٤٩]. يقول «الفاروقي» في تأكيده لهذه العلاقة: «إن معرفة الإرادة الإلهية ممكنة بواسطة العقل ومؤكدة بواسطة الوحي»[٥٠].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها.

(٤٩) طه جابر العلواني، «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (١٩٩٦)، ص ٢.

(٥٠) Al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 6.

تصوّر أبو القاسم حاج حمد لإسلامية المعرفة

يذهب المفكر السوداني «أبو القاسم حاج حمد» إلى وضع الإطار العام لإسلامية المعرفة بقوله:

«منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الإنسانية والطبيعية، تطرح نماذج لجدلية الغيب من دون لاهوت، وجدلية الإنسان من دون وجودية عبثية، وجدلية الطبيعة من دون مادية، مع قراءة كل جدلية من داخلها وفق منهجها»[51] الطبيعة والتفكيك في كون لامتناهٍ في الصغر ولا متناهٍ في الكبر، والإنسان وإطلاقية تكوينه الكوني والغيب في فعله ضمن العوالم الثلاثة:

- الأمر الإلهي المطلق،
- الإرادة الإلهية النسبية،
- المشيئة الإلهية الموضوعية المقننة.

غير أن هذا الأمر لن يتحقّق إلا على منهج معرفي معيّن، يبنى على مبدأ التفاعل بين الجدليات الثلاث، يقول حاج حمد: «يعتمد منهج البحث على ارتباط التفاعل بين جدليات ثلاث: هي جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة في إطار كوني واحد»، وذلك عبر أداة معرفية هي «الجمع بين القراءتين «قراءة أولى بالله وبالوحي الإلهي بصفة الله خالقاً **﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق﴾**[52] وقراءة ثانية موضوعية بمعية الله وبالقلم **﴿اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم﴾**[53]. ما يسمّيه «طه جابر العلواني» بالأمر بالقراءتين، فالله سبحانه وتعالى أمر نبيّه (ﷺ) في مُفتَتح نزول القرآن الكريم وعند بدء الوحي بقراءتين[54]؛ فالقراءة الأولى كونية تُستَمدّ من الوحي الغيبي عبر القرآن والقراءة الثانية موضوعية حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط

---

(51) محمد أبو القاسم حاج حمد، «إسلامية المعرفة: الأصول والتمويه،» ١٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧، <http://www.alghad.jo>.

(52) **القرآن الكريم،** «سورة العلق،» الآيتان ١ ـ ٢.

(53) المصدر نفسه، «سورة العلق،» الآيات ٣ ـ ٥.

(54) طه جابر العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١٤.

الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي «يستوعبها» في إطارها العلمي النقدي التحليلي ويتجاوزها باتجاه كوني مستمد من الوحي الإلهي القرآني.

وينبه الأستاذ «أبو القاسم حاج حمد» إلى أن الذين تناقلوا مصطلحاته وتعبيراته في الجمع بين القراءتين لم يقفوا على مراده الذي أراده، حيث يؤكد رأيه هذا بقوله: «فالقراءتان ليستا متقابلتين قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون وإنما قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون المتحرك بشروطه الموضوعية..»[٥٥]؛ فالبعض يذهب إلى أن القراءتين المقصود منها: قراءة الوحي القرآني وقراءة الخلق أو دراسة الوجود على اعتبار أنهما كتابان يجب قراءتهما كتاب منزل متلوّ معجز وهو القرآن، وكتاب مخلوق مفتوح وهو هذا الخلق والكون بدءاً من الإنسان[٥٦]. إن القراءة الأولى بالوحي القرآني في منظور «حاج حمد» تستوعب الحالتين: الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي، ولكنها تتجاوزهما معاً بإطارها الكوني، لأنّ طبيعة ما هو استدلالي أو استقرائي ترتبط بالظاهرة وحركتها في مضمّنات المكان والزمان ومتاحاتهما الاختبارية، في حين تعالج القراءة الأولى ما يمتد في الزمان والمكان بأكبر من شروط الواقع الموضوعي؛ فالقراءة الأولى بالنسبة إلى الإنسان تبدأ معه ما قبل ميلاده وتستمر معه في حياته ثم ما بعد مماته.

إن هذا المنهج في القراءة ـ يقول حاج حمد ـ نبتعثه ولا نخترعه، بحكم أنّ أصوله موجودة في القرآن، إننا نعتمد في الأخذ به على الجملة الواعية لدى الإنسان وهي «السمع والبصر والفؤاد»، وهي الجملة التي تستصحب كل ما هو استدلالي واستقرائي... لكن من دون أن تبوتق جملة الوعي الإنساني الثلاثي هذه نفسها بالبوتقة الوضعية التي تحد من شروط انطلاقتها الكونية بتقدير أن الإنسان نفسه وعبر جملة الوعي هذه «مطلق» في حد ذاته، مستجيب بحكم التركيب «المطلق» للكون الذي يوازيه، ومستمد من الوحي القرآني «مطلق الوعي» الذي يعادل الوجود وحركته، فنحن برأي أبو القاسم حاج حمد أمام مطلقات ثلاثة هي: القرآن والإنسان والكون، وفوقهم إله أزلي[٥٧].

(٥٥) محمد أبو القاسم حاج حمد، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية،» مجلة تفكّر (جامعة الجزيرة ـ السودان)، السنة ٣، العدد ٢ (٢٠٠١)، ص ٨.

(٥٦) العلواني، المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٧) حاج حمد، المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

وعلاقة الاستواء هذه بين المطلقات الثلاثة: القرآن والإنسان والكون، أساسية في بناء المنهج، لأن القرآن بمطلقه هو الوعي الوحيد الذي يقابل مطلق الإنسان ومطلق الكون، فهو يتضمّن الوعي المتكافئ مع مطلق الإنسان والكون عبر القراءة الأولى، أما القراءة الثانية فلا تستطيع بحكم مستوى إنتاجها البشري وسقف تطورها أن تتيح مطلق الوعي، وتبرير ذلك ـ باعتقاد الحاج حمد ـ أن مرجعية ومصدرية الوعي المطلق إنما تستمد من ذات المصدر الذي شكّل مطلق الإنسان ومطلق الكون، وهو «الخالق» سبحانه وتعالى(٥٨).

يخلص «حاج حمد» في تحليله للقراءتين إلى أن الإيمان بالخالق وإطلاق جملة الوعي الإنساني من سمع وبصر وفؤاد واستيعاب وتجاوز كل ما هو استدلالي واستقرائي والهيمنة بالقراءة الأولى على القراءة الثانية للنفاذ إلى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، كل هذا يشكّل «منظومة» الأساس لهذا المنهج(٥٩).

يؤسس أبو القاسم حاج حمد انطلاقاً من هذا التصوّر لإبستيمولوجيا إسلامية جديدة، يسعى من خلالها إلى تحرير النص القرآني المطلق من تاريخانية موروث التدوين كما يسمّيه، حيث يكشف عن الفارق النوعي الكبير بين مطلق النص القرآني وبين التدوين التفسيري البشري، وذلك بغرض الوقوف على الخصائص المعرفية والمنهجية القرآنية التي تستوعب منطق الإبستيمولوجيا العلمية المفتوحة، خلافاً للنسق التدويني التاريخي، يشير تحرير النص القرآني معرفياً من سلطة الأيديولوجية التاريخية لثقافة التدوين إلى:

ـ إن التفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة خارج الاستلابات يتّخذ شكل التوسّطات الجدلية ما بين المطلق والنسبي والموضوعي في ما يشير إليه القرآن: بالأمر للمطلق والإرادة للنسبي والمشيئة للموضوعي، والمشيئة هذه هي مجال التطبيقات العملية.

ـ إن قراءة هذه التوسّطات الجدلية من داخل المنهج المعرفي القرآني تتخذ ثلاثة أشكال من القراءة:

١ ـ التأليف بين القراءتين موضوعياً.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩.

٢ ـ التوحيد بين القراءتين نسبياً.

٣ ـ الدمج بين القراءتين مطلقاً.

وتعرف هذه الأشكال بالجمع بين القراءتين(٦٠).

يقول الدكتور حاج حمد: «لحظة الفصل والوصل بين القرآن والإبستيمولوجيا، تعبّر عن نفسها بمنطق الاستيعاب والتجاوز باتجاه المطلق المعرفي اللامتناهي، هنا بالتحديد يكون منهج الجمع بين القراءتين «مدخلاً لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة أي «القراءة الكلية» والدخول في عالم الكليات، حيث يكون الجمع ما بين القراءة بالله خالقاً والقراءة بالله معلِّماً بالقلم الموضوعي؛ فالأولى قراءة ربانية متعالية وصولاً إلى اللامتناهي، والثانية قراءة موضوعية نسبية وصولاً إلى المحددات»(٦١). القراءة الأولى قراءة في (الإرادة الإلهية) المتبدّية في ظواهر الخلق والحركة، أما القراءة الثانية فهي قراءة في ظواهر الخلق والحركة نفسها، بحيث نتعرّف على قوانينها وتشيّئها ونسيطر عليها؛ فالقراءة الأولى قراءة في عالم الإرادة الإلهية والقراءة الثانية قراءة في عالم المشيئة الإلهية. ومنه فالجمع بينهما ـ يقول طه جابر العلواني ـ ضروري، إذ من دونه يقع الخلل، فمن تجاوز القراءة الأولى واستغرق استغراقاً كلياً في القراءة الثانية التي تمثّل علم الكون أو ميتافيزيقا الكون ـ فقَد العلاقة بالله، وتجاهل الغيب وانطلق بفلسفة وضعية منبتّة عوراء، قاصرة في مصادرها، تحاول أن توحّد بين الإنسان والطبيعة، وتعتبر الخالق والغيب كلّه مجرد ماورائيات أو ميتافيزيقا.

وحين يقع الإنسان أسير هذه القراءة الأحادية يفضي به الأمر لا محالة على أن يجعل علاقته بالكون علاقة تسلّط وقهر وصراع، وتفقد عناصر الطبيعة علاقتها الودّية بالإنسان، فيتخذ الإنسان الغافل شكل المتألّه المسيطر بالعلم على كل شيء(٦٢). أما إهمال القراءة الثانية ـ قراءة الوجود والكون

---

(٦٠) أبو القاسم حاج حمد، «قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية،» **مجلة المنطلق**، العدد ١١١ (ربيع ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٦٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.**

والاقتصار على قراءة الوحي وحده منقطعاً منبَّتاً عن الوجود، فإنه يؤدي إلى نفور من الدنيا واستقذار لها ولما فيها، يشلّ طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويعطّله عن أداء مهمّة الخلافة والأمانة والعمران. . .، ويعطّل فكره وينتقص من قيمة فعله، بل قد يلغي فعله، فلا يرى نفسه فعلاً في شيء، ولا يرى لوجوده في الحياة معنى، وكل هذه الأفكار منافية تماماً لمنهج القرآن العظيم(٦٣).

فمنهج إسلامية المعرفة، إذاً، هو تجاوز الفصام بين القراءتين، وذلك بالجمع بينهما، حتى لا تنقسم المناهج والمعارف بين لاهوت كهنوتي وضعي ملحد ووجود عبثي، يؤول في النهاية إلى فكر سكوني جامد منشطر قاصر ومحدود. والدليل على ذلك هو ما تعانيه البشرية اليوم من أنواع الفصام في مناهجها التربوية ونظمها التعليمية بين علوم الدين وعلوم الكون، حيث نجد طلاب الوحي يرجعون إلى كليات اللاهوت وطلاب العلوم الكونية يذهبون إلى كليات العلوم التطبيقية، في انفصال تام وحادّ بين المجالين وهو تصور خاطئ في اعتقاد «الفاروقي»: «حيث إن تقسيم الغرب للعلوم يركّز على تصوّر خاطئ لعلم المعرفة. . .كما إنه كان نتيجة للصراع بين رجال العلم والكنيسة، ومن ثَمّ فليس فيه شيء للمسلمين ليحذوا حذوه. . .»(٦٤)؟

هكذا، إذاً، يكون منهج إسلامية المعرفة جمعاً وتأليفاً ودمجاً بين القراءتين واستواء لمطلقات، مطلق القرآن والإنسان والكون، وهيمنة للقراءة الأولى قراءة الوحي على القراءة الثانية قراءة الوجود أو الكون، وتفاعل بين جدليات ثلاث، جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة. منهج يدرك الصلة بين بناء النسق القرآني وبناء الكون، هذا الأخير يعتبر شرطاً ضرورياً لبناء النظام المعرفي الإسلامي، انطلاقاً من مبدأ أن «القرآن الكريم» ـ كما يقول العلواني ـ مكافئ في بنائه للكون، وأنه وحده الكتاب الكوني الذي يمكن اليوم أن يقدّم للبشرية التصوّر المنهجي البديل، وتتم له الهيمنة بعد التصديق على مناهج العلوم، وعلى النسق المعرفي العالمي المعاصر.

وهذا المنهج قاعدته الأساسية ـ كما يعتقد «الفاروقي» ـ مبنية على دعامة

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٨ وما بعدها.

(٦٤) الفاروقي، «أسلمة المعرفة،» ص ٤٩.

التوحيد كناظم منهجي ومعرفي، وعلى وحدة الخلق في علاقته بالخالق، ووحدة الحق ومفهومه في الوحي وفي الوجود ووحدة الحقيقة فيهما.

ثالثاً: مرتكزات إسلامية المعرفة

تقوم عملية إسلامية المعرفة في تصور «الفاروقي» على خمس نقاط أساسية هي:

١ ـ التمكّن من العلوم الحديثة وإتقانها.

٢ ـ التمكنّ من التراث الإسلامي وإتقان علومه.

٣ ـ إثبات الصلة الوثيقة بين الإسلام ومختلف فروع المعرفة الحديثة.

٤ ـ البحث عن وسائل تمكّننا من التأليف المبدع بين التراث والمعرفة المعاصرة.

٥ ـ وضع الفكر الإسلامي في المسار الذي يتيح له إنجاز النموذج الإلهي[٦٥].

هذه المرتكزات تعكس في الحقيقة سعى «الفاروقي» إلى التوصل إلى إبستيمولوجيا إسلامية معاصرة تنبني على الرؤية التوحيدية الكلية والشمولية.

وقد عد الباحثون هذه النقاط الخمس بمثابة الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة، بحيث اعتبرت بمثابة القاعدة الأولى لجملة المشاريع البحثية نظرياً وعملياً في تطبيق إسلامية المعرفة[٦٦].

والشكل الموالي يعكس الخطة التي اقترحها «الفاروقي» في مشروعه لإسلامية المعرفة على الرغم من التعديلات التي رأى البعض أن تتم على هذه الخطة اعتقاداً منهم بأنها أهملت بعض المحاور وتجاوزت بعض النقاط، غير أن الإطار العام للخطة بقي محافظاً على محاورها العامة، حيث أجريت بعض التعديلات بغرض تبسيط الخطة والمشروع حتى يكون مستساغاً من طرف الغالبية من مؤيدي مشروع إسلامية المعرفة. ويظهر ذلك في الشكلين

---

(٦٥) الفاروقي، «نحو جامعة إسلامية،» ص ٤٨.

(٦٦) انظر: ضياء الدين سردار، «أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام؟،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (١٩٩٤)، ص ٢٤.

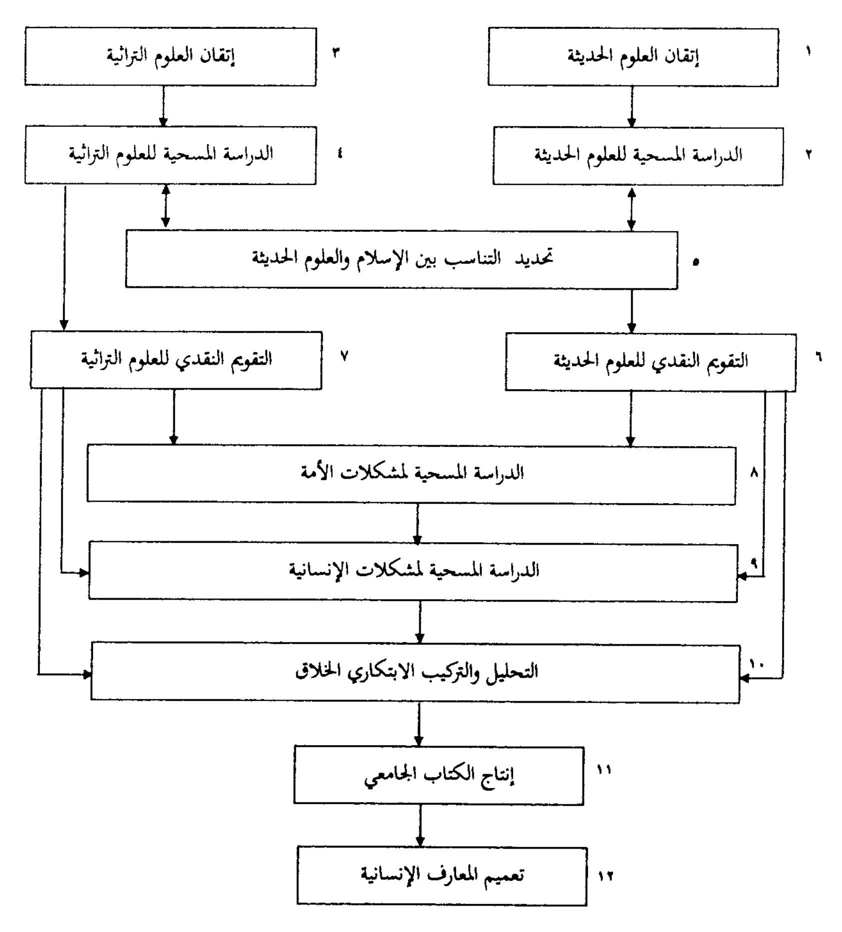
المواليين للشكل الرقم (٢ ـ ١)، حيث اقترح الدكتور طه جابر العلواني بناء على خطة الفاروقي ستة عناصر لعملية إسلامية المعرفة.

الشكل الرقم (٢ ـ ١)
الخطة الأساسية لمشروع إسلامية المعرفة (الفاروقي)

إتقان العلوم الحديثة
القيام بدراسة مسحية للعلوم الحديثة
إتقان العلوم التراثية
القيام بدراسة مسحية للعلوم التراثية
تحديد التناسب بين الإسلام والعلوم الحديثة
التقويم النقدي للعلوم الحديثة
التقويم النقدي للتراث الإسلامي
الدراسة المسحية لمشكلات الأمة الرئيسة
الدراسة المسحية لمشكلات الإنسانية
التحليل والتركيب الابتكاري والخلاق
إنتاج الكتاب الجامعي
تعميم المعارف الإسلامية

المصدر: لؤي صافي، «إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية،» **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة ١، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦)، ص ٤١.

الشكل الرقم (٢ ـ ٢)
التعديل الأوّل للخطة الأساسية : المحاور المتوازية



المصدر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

ويقترح «طه جابر العلواني» ـ استناداً إلى مقترحات «الفاروقي» ـ ست نقاط يعتبرها ركائز لإسلامية المعرفة وهي:

١ ـ بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.

٢ ـ إعادة تشكيل وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.

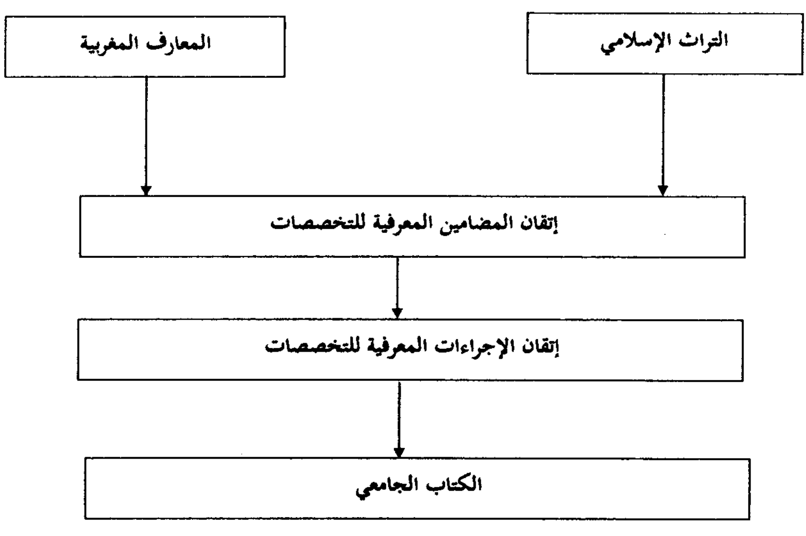
٣ ـ بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدراً للفكر والمعرفة والحضارة.

٤ ـ بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدراً للفكر والمعرفة والحضارة.

٥ ـ بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.

٦ ـ بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانيين[٦٧].

الشكل الرقم (٢ ـ ٣)
الخطـة المبسّطة لمشروع إسلامية المعرفة



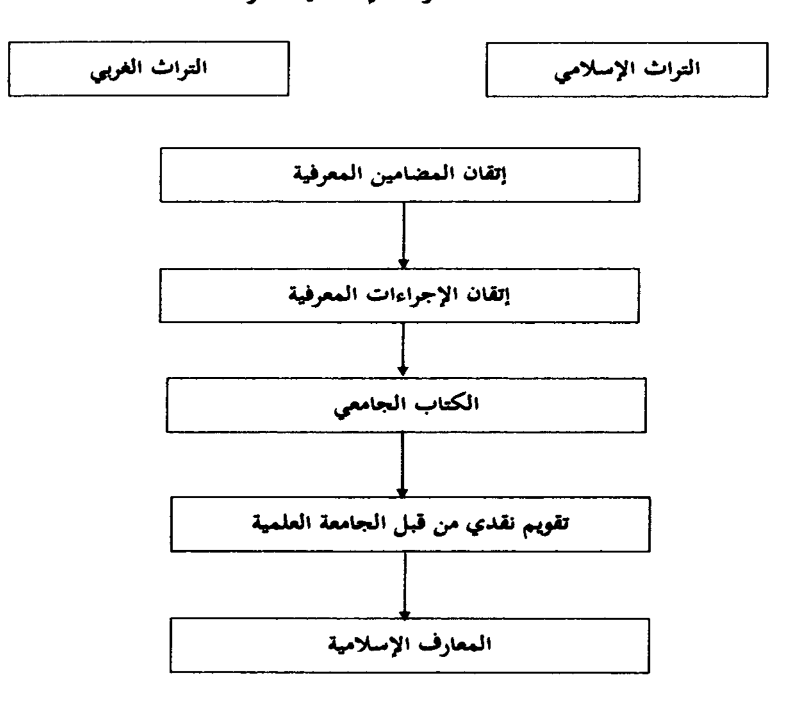
المصدر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

فبناء النظام المعرفي الإسلامي يقوم، بالأساس، على إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على أركان العقيدة، القادرة على الإجابة عن

(٦٧) **إسلامية المعرفة**، السنة ١، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٩٥)، ص ٢٩.

الأسئلة الكلية النهائية، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يمكّن من الاستيعاب والتجاوز بشكل منهجي منضبط، ليفضي في النهاية إلى القدرة على التوليد المعرفي والمنهجي، المؤدي بالضرورة إلى الإبداع والابتكار، كما يرى الفاروقي[٦٨]. وعملية النقد المعرفي من شأنها أن تعيد فحص المناهج المعرفية التراثية وتعديلها، نتيجة ما أصابها من قراءة مفردة وتجزيئية، عجزت عن الربط بين القرآن والإنسان والكون في مرحلة ضعف النظام المعرفي الإسلامي، نتيجة ما لحق بالعقل المسلم من اضطرابات وأمراض فكرية شلّت فاعليته وعطّلته عن التوليد والبناء والإبداع.

الشكل الرقم (٢ ـ ٤)
الخطة العامة المقترحة لإسلامية المعرفة



المصدر: المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٦٨) العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، ص ٥٩.

ولذلك يذهب حاج حمد إلى أنّ عملية نقد المناهج سواء التراثية الإسلامية منها أم الغربية العلمانية «لابد أن تسبقها عمليات تمهيدية تستهدف فحص النماذج المعرفية وتفكيكها، بغية تعرّف المفاهيم التأسيسية والافتراضات المضمرة، فإذا تم التفكيك فستجيء بعده عملية إعادة تركيب الأنساق»[٦٩]. وفي الواقع، إن إنجاز هذه المهمّة هو الشرط الوحيد الذي يعترف به الإسلام كخلاص للإنسان، الخلاص الذي يجعل عملية النقد هذه تقع ضمن أو في ضوء نسق من المفاهيم المغايرة، المفاهيم القرآنية المستوعبة لرؤية الإسلام الوجودية المتصفة بالكلية والشمولية والتوازن[٧٠].

وبعد إعادة بناء الرؤية المعرفية الإسلامية القائمة على عقيدة التوحيد، وبعد إعادة فحص وتشكيل وبناء المناهج المعرفية القرآنية، يأتي المرتكز الثالث والمتمثل في بناء مناهج التعامل مع القرآن المجيد، باعتبار «أن القرآن هو في الحقيقة تصوير فكري لجوهر الإسلام، فهو يصف نفسه بأنه رسالة تبيّن الدين أو «الدين والقيم». والقرآن «دين الفطرة» التي فطر الله الناس عليها لما وهبهم القدرات العقلية التي يميّزون بها قوانينه أو أنساقه في جميع ميادين الحياة والعمل، وهو إضافة إلى كونه يُعنى بقوانين الدين والأخلاق، فهو تمثيل معنوي وتعبير عن مبادئ وأنساق»[٧١].

يكشف «الفاروقي» عن خصائص القرآن، باعتباره وحياً منزّلاً على البشر، يقدم لهم إرشادات، تسمّى «شريعة» أو منهاجاً، وينبّه إلى أن «الشريعة عرضة للتغير بتغير الزمان والمكان، متكيفة كما يجب مع وضع من تخاطبهم، فحاجة المجتمعات المختلفة يجب أن تقرر طبيعة التشريعات التي ينتظر منهم مراعاتها، لكن مبادئ الشريعة وغاياتها من الناحية الأخرى، يجب أن تبقى فوق مستوى التغيّر، وتظلّ كما هي بين الخليقة، لأنها تمثّل الغايات القصوى للخالق»[٧٢]؛ فهذا النص يبيّن للإنسان المسلم كيفية فهم القرآن

---

(٦٩) إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» ص ٤٢.

(٧٠) Al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 7.

(٧١) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور لله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٧٢.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

والشريعة، انطلاقاً من خصائصهما، كما إن الرسالة تشكّلت في قالب لغوي لخير مجتمع معين، ولما كانت المجتمعات يعتريها من التغير والتبدّل نتيجة تغيّر اللغة، أو الهجرة الجماعية الكثيفة، ما يجعلها عرضة لسوء الفهم أو سوء التفسير، ويقع بينها وبين الرسالة ما يحول دون فهم معانيها، فإنّ القرآن هو البيان الذي يعرّف نفسه، باعتباره «المرجع الأوحد والأخير الذي ينطوي على جميع المبادئ الأساسية للخليقة والحياة البشرية... فقد أريد للقرآن أن يوّفر الاستمرارية والهوية...»[٧٣].

ف «الفاروقي» في هذا النص إما يوضّح لنا جملة القواعد المنهجية التي تبيّن كيفية التعامل مع النص القرآني الذي يتعرض لجملة تشويش وتشويه من طرف المفكرين منذ نزوله، وتعتبر هذه القواعد بمثابة ضوابط معرفية ومنهجية للعقل المسلم، كي لا يحيد عن المسار الصحيح، «من أجل ذلك كان من الواجب تجميد النص القرآني وإبقاؤه على حاله طوال القرون إلى جانب تجميد وسائل المعرفة الضرورية لفهمه (أي اللغة العربية بجميع قواعدها وأبنيتها وما تنطوي عليه من تصانيف الفكر ومفرداتها بصيغها ومعانيها. إن قول القرآن عن ذاته إنه كلام الله الحرفي، وتعلق اللغة العربية، بالكلمة الإلهية بوصفها شيئاً لا ينفصل عنها، هو مما يتسق مع هذا النظام الإلهي الشامل»[٧٤]. وفي السياق نفسه، يضيف حاج حمد جملة ضوابط منهجية ومعرفية في التعامل مع النص القرآني:

أولاً: كيفية الاسترجاع القرآني للموروث الروحي البشري بمنطق (الهيمنة) النقدية والتحليل، خلافاً للاسترجاع التراثي المعنوي الذي يتمثل العقلية الإيحائية واللاهوتية.

ثانياً: كيفية الاستخدام القرآني للمفردة اللغوية وعائدها المعرفي بدلالة واحدة محددة تنفي أي ترادف أو اشتراك أو تضادّ، وبما يُخرج باللغة من حيّز الكلام إلى حيّز المصداق بما في ذلك التمييز المعرفي بين اسم العلم كآدم واسم المحمول كزوج.

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

ثالثاً: خصائص البنائية القرآنية وفق ناظم منهجي مؤطر لوحدة الكتاب العضوية، بحيث لا تؤخذ آياته بشكل تجزيئي، أو بتقسيمها المكّي والمدني... إلخ.

رابعاً: إن كلية القراءة القرآنية تنتهج منهجاً معرفياً جدلياً يهيمن عبر محددات نظرية ـ على الأبعاد الكاملة للفلسفة الكونية بما فيها مقتضيات التشريع والعبادات وما يندرج من موضوعات تُردّ إلى أصول المنهج.

خامساً: تؤدي القراءة المنهجية للقرآن إلى تحديد فحوى الدلالات الوضعية والرمزية في لغته، بحيث يوضع عنها الالتباس والغموض.

إن دراسةً مثل هذه، يقول «حاج حمد»، هي مدخلنا إلى الفلسفة الكونية وإلى مطلق الوحي كمعادل موضوعي لمطلق الإنسان ومطلق الكون، حيث نستكشف الأبعاد التكوينية في متناهياتها واللامتناهيات في مرئياتها ولا مرئياتها..»[٧٥].

وإلى جانب بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم، ينبغي بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة أيضاً، باعتبار السنة النبوية مصدراً كذلك لبيان المنهج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني «ولاشك أنها رحمة من الله أن قدر مساعدة الإنسان في القيام بهذا التكليف (ترجمة حقائق الوحي إلى قوانين أو قواعد للسلوك) عند ما يسّر له مثالاً توضيحياً وتفسيراً لمبادئ الوحي العامة، وهذا بالضبط هو مفهوم السنة[٧٦]؛ فإذا كانت السنّة تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، فإن دورها هو «توضيح أحكام القرآن وتمثيل غاياته وتصويرها، وحيث تكون العبارة القرآنية عامة، تقوم السنة بتخصيصها لتجعلها قابلة للتطبيق، وحيث تكون خاصة، تعممها لتجعل الاستنتاج منها ممكناً لتفضيلات أخرى..»[٧٧]؛ فقد كان النبي (ﷺ) في سنته يمثّل تجسيداً للربط بين المنهج القرآني والواقع، ومن

---

(٧٥) حاج حمد، «قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية،» ص ١١٣ ـ ١١٥.

(٧٦) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

الصعب فهم الكثير من القضايا في معزل عن فهم الواقع الذي كان (فيه) النبي (ﷺ) يتحرك فيه[٧٨].

يقول «الفاروقي» «والسنة بوصفها بلورة للرؤية أو تجسيداً للمثل الأعلى ترجمت النظرية إلى واقع، ففيها اكتسبت قيم الإسلام شكلاً وحيوية... فعن طريق أمثلتها الملموسة، تفرض قيم الإسلام تحقيق المواد التي تلبي أنساقها.. كانت سنة محمد(ﷺ) ولا تزال تقدم الحلقة المفقودة، بين التفكير والفعل، بين الإدراك والتصور، وبين العمل بين الفكر والحياة والتاريخ»[٧٩].

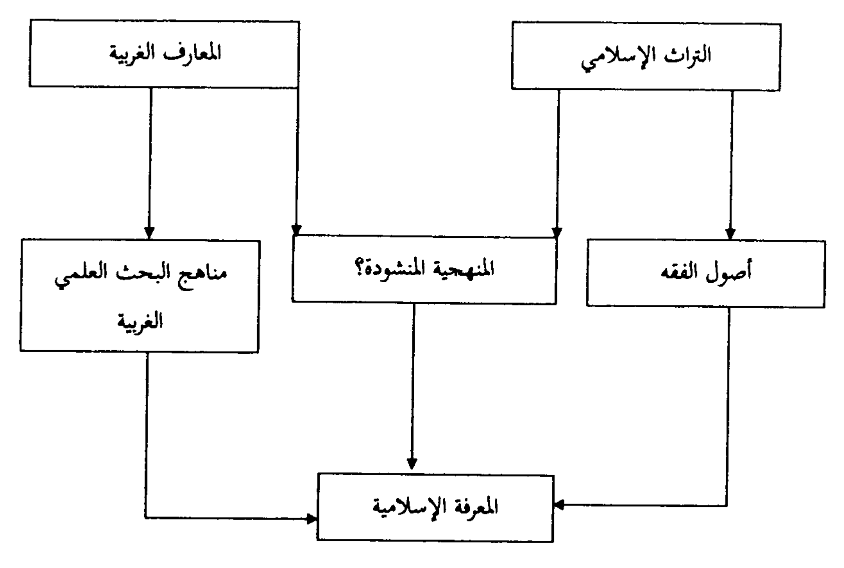
بهذه المنهجية إذاً، يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد ومحاوره وقيمه العليا وكلياته، وتُفهم السنة النبوية فهماً منهجياً يحمي من الوقوع في إطار ماضوية أو تاريخانية سكونية أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية تعمل على إحداث تعديلات أو تأويلات لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها في الحاضر، فكأنّها تعبير عن الماضي في ثوب جديد[٨٠].

فهذه الخطوات الأربع، إضافة إلى إعادة دراسة وفهم التراث الإسلامي دراسة نقدية تحليلية معرفية واعية، مستندة إلى منهج التصديق والهيمنة القرآنيين، وبناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر، وخاصة «التراث الغربي» منه، فهذه الخطوات تعدّ أولية باتجاه بناء المنهج التوحيدي للمعرفة الذي يعمل على توظيف المعارف والعلوم، واكتشاف العلوم ومنجزاتها توظيفاً يؤصّل العلاقة بين الخالق والكون والإنسان[٨١]؛ فهي تشكّل في مجموعها، مرتكزات إسلامية المعرفة في عصرنا الراهن، بيد أن جهوداً مضنية لا تزال العملية في أمسّ الحاجة إليها لإنضاجها وتطويرها وترشيدها، والتأسيس لها في الحاضر والمستقبل.

---

(٧٨) العلواني، **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**، ص ٢٠.
(٧٩) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٨٠) العلواني، المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

الشكل الرقم (٢ ـ ٥)
إنتاج المعرفة الإسلامية



المصدر: المصدر نفسه، ص ٤٤.

رابعاً: أهداف إسلامية المعرفة

بالنظر إلى التحليل السابق المتعلق بالأزمة المعرفية التي أصابت النظامين المعرفيين الغربي والإسلامي، فإن مشروع إسلامية المعرفة يهدف في النهاية إلى:

١ ـ تحقيق التكامل، أو الاندماج التام بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية وغيرها من العلوم الحديثة التي أصابها الانفصال، وهذا الأخير ما كان له أن يحدث لولا ظروف تاريخية معروفة، وليس لأي اعتبارات علمية أو منهجية[٨٢].

٢ ـ إسلامية المعرفة هي محاولة للمساهمة في حوار حضاري حول

(٨٢) رجب، «المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة،» ص ٧٠ ـ ٧١.

مشكلات تعانيها العلوم الإنسانية، وحتى الطبيعية المعاصرة، من حيث الرؤية أو من حيث المنهج أو من حيث النتائج[٨٣]؛ فمن حيث المنهج هناك التقاء على الهدف بين العلوم الإنسانية والدين يتمثّل في التمكين للإنسان كي يعيش سعيداً في حياته، ويتسامى من الإسلام بهذا الهدف: بحيث لا يقصر الإنسان تصوره للسعادة على الاستمتاع المادي بالحياة، وإنما يجعل من المادة غاية لقيم إنسانية عليا تحقق التوازن النفسي بالتقاء سعادة الروح بسعادة الجسد[٨٤]. إذ يذهب البعض إلى المناداة بوحدة المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. . . فالإنسان في رأيهم «ليس إلا جزءاً من العالم الطبيعي ويُفسّر في نطاق التفسير العام للنظام الطبيعي، ومادة العلاقات الإنسانية إذا أريد لها أن تكون عِلماً فلا مندوحة لها من السير في الطريق المنطقي نفسه الذي تسير فيه بقية العلوم الطبيعية. .»[٨٥].

غير أن الدراسات المعاصرة تكشف بقوة أن منهاج البحث العلمي في العلوم الطبيعية تعاني من أزمة تمسّ صميم صدقيتها العلمية، فكيف يتأتى لنا تأسيس العلوم الإنسانية على أزمة منهج؟

ومن حيث النتائج، فإن العلوم الاجتماعية بصيغتها الحالية لم تفلح في تحقيق العدالة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وفشلت في توثيق الروابط الاجتماعية المهترئة، بل وأعطت المشروعية القانونية لتفكك الروابط الأسرية، فلا شأن للآباء بالأبناء عند سن معينة، ولا فضل للآباء الذين ينتهي بهم المطاف إلى دور العجزة والمسنين. كما إن هذه العلوم الاجتماعية لم تستطع اقتلاع جذور التعصّب العرقي والعنصري وما يحدث في مختلف بقاع العالم[٨٦].

أما على مستوى الفرد، فقد أخفقت هذه العلوم في تحقيق التوازن

---

(٨٣) انظر: أحمد عروة [وآخرون]، معدون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير نصر محمد عارف، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٢ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٨٣ ـ ٢٤١.

(٨٤) مجدي عاشور، في: **مجلة الفكر الإسلامي**، ص ٣٨.

(٨٥) علا مصطفى أنور، «أزمة المنهج في العلوم الإنسانية،» في: عروة [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٨٦) عاشور، في: **مجلة الفكر الإسلامي**، ص ٣٨ ـ ٣٩.

النفسي والروحي والمادي للإنسان، فصار القلق متفشياً، وأخذت محاولات الهروب الاجتماعي أشكالاً مدمّرة، وزاد من حجم المأساة أن تحوّلت نتائج الانحلال الاجتماعي ـ الذي رَوّجت له هذه العلوم باسم حرية الجنس ـ إلى أمراض وبائية لم تسمع عنها الإنسانية من قبل ولا تزال حائرة في كيفية التخلص منها[٨٧]. إن هذه العلوم باعتمادها سبيل الحواس تعيش قصوراً في ضبطها لمعارف الإنسان في الوجود الطبيعي والإنساني، وهي ثمرة طبيعية لما بُنيت عليه من مصادر المعرفة.

٣ ـ الانتقال بالعلوم من قراءتها المنحصرة حول الوجود إلى القراءة التوحيدية الشاملة التي تحتوي القراءة الثانية بمنطق الإيمان الدال على التسخير الإلهي للكون وليس العلو والطغيان والصراع والتضاد، والأمر لا يتوقف عند هذا الحد ـ بل يتعداه إلى الكشف عن المنهج الكوني القرآني ـ والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة متكاملة؛ فبالقراءة الأولى تتأسّس قواعد مفاهيم متكاملة ومرتبطة؛ فهي وإن استصحبت القراءة الثانية، فإنها تتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة، ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتُعزّز به رؤاها الربانية؛ فهي قراءة في داخلية القرآن وليست حسّاً ظاهرياً لمعانيه. ولما تصل العملية المعرفية إلى هذه الدرجة، تكون قد وصلت بالقرآن إلى جعل القرآن المقابل الديني للمفاهيم الوضعية، إذ إن المعرفة المقابلة للوضعية لا تكون إلا إسلامية، ولا يمكن أن نطلق عليها اسماً آخر»؛ فحين يستردّ الدِّين المعرفة العلمية إليه باتجاه الكونية ويُبرِّؤها من الوضعية يكون قد قام بعملين مزدوجين في كل واحد، فمن ناحية يدين الصراع اللاهوتي المسيحي مع العلم، ومن ناحية أخرى يدين توجُّهات الوضعية في العلم، ولا تكون المعرفة بعد ذلك إلا إسلامية، مُبرّئاً الدين من اللاهوت في الوقت ذاته الذي يبرّئ فيه العلم من الوضعية»[٨٨].

٤ ـ التأكيد على كونية الإنسان مجدداً، وربطه بالمنهج الرباني الكوني للتعامل مع مشاكله التطبيقية وإشكالياته العقلية والأخلاقية، مع الإشارة إلى أن العملية المعرفية بهذا التصور ليس مجالها القلب والتدين التطهّري

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٨٨) حاج حمد، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية،» ص ٢٦.

والآخرة، وإنما مجالها الواقع الحياتي الموضوعي الحي، والتغلّب على الأزمات والآثار الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية الناتجة من قصور واختلال المذاهب الوضعية(٨٩).

٥ ـ ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. «إن كلمة الإسلامي هذه» لا تنسحب على ما يسمى بالعلوم الصرفة والتطبيقية في التعامل مع الوجود فحسب، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، بل إنّها في هذه أشدّ ضرورة لأنّها المعنية بترتيب وضع الإنسان في العالم وتنظيم حياته ما يجعله قديراً على تحقيق مهمته في العالم. . . إن إسلامية المعرفة ها هنا لا تعني الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق فحسب، وإنما تعني قبل هذا وبعده احتواءَ الأنشطة المعرفية الإنسانية الإيمانية كافة، وتُشكّل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة أسوة بالعوم الأخرى»(٩٠).

٦ ـ بناء نظرية المعرفة التوحيدية التي تقوم على أساس أنّ للكون خالقاً واحداً أحداً، «استخلف الإنسان وعلّمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدراً إنشائياً أساسياً لمعرفته والوجود مصدراً موازياً بقراءتهما، في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران، والشهود الحضاري»(٩١).

٧ ـ تحرير العلوم من العوامل الذاتية والثقافية وترسّبات البيئة التي أُنتجت فيها، وتأثيراتها التي تطفح باستمرار بصورة تحيّزات حادة للمنظور الغربي(٩٢).

٨ ـ حلّ إشكالات النهايات الفلسفية الجامدة التي سقطت فيها المعرفة الغربية المعاصرة، حيث يسودها دائماً مفهوم END، سواء في نهاية التاريخ

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٩٠) عماد الدين خليل، **مدخل إلى إسلامية المعرفة**، ط ٢ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م)، ص ١٥ ـ ١٧.

(٩١) العلواني، «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم،» ص ١٢.

(٩٢) الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**، ص ٢٤.

أو نهاية الليبرالية أو نهاية العالم، أو نهاية الإنسان، أو نهاية الدين..الخ. وذلك لتلافي الإجابة عن سؤال كلّي فشلت جميع الفلسفات الإنسانية في الإجابة عنه، لأنها تجاهلت الوحي، فلم تستطع الإجابة عن ذلك السؤال الذي يتمحور حول ما هي غاية هذا الكون؟ وأين تقع نهايته؟

٩ ـ تهدف إسلامية المعرفة وناظمها المعرفي، إذاً، إلى تفادي النهاية المسرحية أو السيناريو التصوري للوجود البشري أو الحضارة، فتُلغي بذلك تماماً التفكير في النهاية كإشكالية معرفية، إذ إنها نهاية مفتوحة معرفياً لا حدود لها في هذه الدنيا، فهي تخرج عن حدود الخطاب البشري أو فهوماته ـ كما يؤكد ذلك رسول الله (ﷺ) في حديثه[٩٣]، إذ يؤكّد أنّه حتى لو تأكّدت كل علامات الساعة، فلا تبحث عن النهاية أو تضع حداً لحضارة الإنسان أو عمله وعمران الأرض.

١٠ ـ معنى هذا أن إسلامية المعرفة تهدف في ما تهدف إليه، إلى بناء حضارة عالمية شاملة، حضارة الإنسان المتزن، وتعمير الأرض وتحقيق السعادة لجميع البشر، وإنقاذ الإنسانية من مصير يلوح في أفقه الهلاك، وبناء الأمة الوسط الخيّرة الراشدة الساعية إلى سعادة الدارين[٩٤].

خلاصة

إسلامية المعرفة، إذاً، هي مجموعة العمليات الفكرية والمعرفية، البحثية والعلمية التي تستهدف إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر، وبناء النسق الثقافي والمعرفي الإسلاميين، من خلال بناء النموذج المعرفي كشفاً وتحديداً وتأصيلاً وتركيباً وإبداعاً على هدي من الرسالة السماوية.

ويكون ذلك بـ:

ـ إعادة تنظيم المعرفة وفروعها وعلومها تحت لواء مبدأ التوحيد.

ـ تبيان وكشف علاقة الحقيقة بالنموذج (النمط) الإلهي.

(٩٣) يقول الرسول (ﷺ) في حديثه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها». الرواية.

(٩٤) انظر: مجلة **الفكر الإسلامي**، ص ٤.

العمل على اكتشاف وفهم النمط الإلهي بتجلياته المختلفة وحياً وكوناً وإنساناً.

ـ إعادة تصنيف العلوم وترتيبها وتبويبها ووضعها في المرتبة نفسها من دون تفاضل.

ـ الإشارة إلى التناغم الحاصل بين الأشياء المادية والشؤون البشرية وحقائق الوحي (الدين)

ـ تناسق العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة.

ـ إعادة الربط بين المعرفة والعلم والقيم، بمعنى إرجاع العلم إلى دائرة القيم بعد أن استلبته الوضعية المنطقية، وثبت خطأ وخطورة الفصام بين العلم والمعرفة والقيم، على البشرية.

ـ إحياء التفاعل والجدل بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

ـ تجاوز القراءات الأحادية للوجود وللوحي وللحقيقة، وتحديد العلاقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

ـ الكشف عن مناهج التعامل مع الوحي والكون والإنسان. أي بناء مناهج التعامل مع النص والتراث الإسلامي والغربي والواقع المعاصر المحلي والعالمي.

ـ اكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن من ناحية، وبين السنن والقوانين المبثوثة للوجود وحركته من ناحية ثانية.

ـ محاولة بناء نظرية المعرفة وفق الرؤية الإسلامية، وبناء المفاهيم في النسق المعرفي الإسلامي.

ـ ربط العلوم بغاياتها، وإقامتها على التوحيد الذي يمدها بالتصور العقدي الكلي الشمولي.

ـ إعادة تركيب، بعد تفكيك، للنسق المعرفي الجديد من خلال تبرئة الدين من اللاهوت، وتبرئة الإنسان من الوجودية العبثية، وتبرئة العلم من الوضعية والمادية.

ـ تحقيق التكامل المعرفي بين العلوم والمعارف، بين المعرفة والقيم،

بين العلم والقيم، بين المعرفة والدين، بين الدين والحياة، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين الغيب والكون والإنسان.

ـ إعادة إحياء النظام المعرفي الإسلامي، وبناؤه من جديد وفق منهجية معرفية تتوافق ومعطيات العصر والعلم والمعرفة والواقع، فتجدّد مفهومه، وتحدّد طبيعته وتبيّن خصائصه، وتستجلي أسسه، وتضبط مجالاته.

ـ المراجعة النقدية للأسس المعرفية للفكر الغربي، والإسهام في تطوير منهجية معرفية بديلة قائمة على المنظور التوحيدي كمركز تنتظم حوله كل المعارف والعلوم والفنون.

القسم الثاني

النظام المعرفي في فكر «الفاروقي»

الفصل الثالث

النظام المعرفي مفهومه وطبيعته

أولاً: مفهوم النظام المعرفي

١ ـ تعريف النظام (Systme-Ordre)

وردت كلمة النظام في **المعجم الفلسفي** لـ جميل صليبا بمعنى:

ـ الترتيب أو الاتساق، يقال: نظام الأمر أي قوامه، وعماده، والنظام: الطريقة، يقال: ما زال على نظام واحد.

ـ والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني، والترتيب المكاني والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين والغايات.

فالنظام في المنطق الرياضي هو الترتيب والاتساق بين الحدود.

والنظام الطبيعي هو اطراد وقوع الحوادث وفقاً لقوانين معيّنة.

والنظام الاجتماعي مجموع القوانين التي ينبغي للأفراد أن يتقيدوا بها ويخضعوا لها.

والنظام الأخلاقي عند مالبرانش مجموع الكمالات الثابتة المتجلية في أفعال الله، لذلك كان حب النظام عنده قواه الأخلاق وعمادها. قال: ليس حب النظام إحدى الفضائل الرئيسة فحسب، وإنما هو الفضيلة الوحيدة، والفضيلة الأم، والفضيلة الأساسية، والكلية.

ـ والنظام مجموع الأفراد الذين يشتركون في حالة اجتماعية واحدة، أو ينخرطون في سلك مهني واحد، تقول: نظام المحامين. والنظام هو

القانون، وجمعه نظم وأنظمة، وهي المشتملة على الأوامر والنواهي[1].

غير أن البعض، يعتبر لفظ النظام خارج المصطلحات الفلسفية على وجه التخصيص وإن كانت بعض المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة قد زجّته ضمن المصطلحات الفلسفية، نتيجة تسامح في الترجمة؛ فترجمت (Order-Order) بنظام بمختلف معاني اللفظ الأجنبي. مثلما هو الأمر مع «جميل صليبا» في **معجمه الفلسفي** والذي ذكرناه للتوّ، حيث وردت في هذه المعاجم في شرحها للنظام: «إن النظام وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة» أو قالت «والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني والترتيب العددي والسلاسل والعلل والقوانين والغايات والأجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الأخلاقية والجمالية».

واضح من ذلك، أن واضعي المعاجم العربية لم يكلّفوا أنفسهم عناء التمييز بين تسمية حاصل الترتيب وبين فعل الترتيب الذي هو التنظيم، كما لم يميّزوا بين ترتيب الأشياء وترتيب الأفكار. وكان الأحرى أن ينقل (Order-Order) نسق، بمعناه الفكري والقولي، فيقال مثلاً: نسق القول أو سياقه ونسق الأفكار أو ترتيبها، ويترك المعنى الاجتماعي للفظ نظام، فيقال: النظام بمعنى المحافظة على النظام كما في قولنا النظام العام في مقابل الاضطراب والفوضى.

فالنظام يشير إلى الشكل الحاصل، ويفيد معنى الثبات، أكثر مما يشير إلى أجزاء لمنظم أو علاقتها ببعضها تراتبياً. ولذا يوضع لفظ النظام بإزاء لفظ (Systme) بمعناه غير الفلسفي، فيقال النظام الاجتماعي: والنظام الاقتصادي، والنظام الشمسي . . . إلخ.

وفي جميع هذه الاستعمالات يحتفظ لفظ النظام بدلالة على مجموع العناصر المكونة للكلّ المنظَّم والذي يتخذ من جرّاء ذلك هيئة ثابتة، فهو وصف خارجي، لأنّ ذكر العناصر المكوّنة لا يهتم بالضرورة بتراتبها ولا بتكوينها[2].

---

(١) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٢) **الموسوعة الفلسفية العربية**، ٣ مج، رئيس التحرير معن زيادة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١: **الاصطلاحات والمفاهيم**، ص ٨١٣ ـ ٨١٤.

في حين يقول البعض، إن النظام مفهوم يشير إلى مجموعة من العناصر التي تتكامل فيه بينما لتعطي للنظام هويته، بحيث لا يعود النظام هو المجموع الجبري لهذه العناصر، وإنّما تولّد هذه العناصر نتيجة تكاملها وتداخلها وتفاعلها خصائص جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب.

١ ـ النسـق

يفضّل بعض الفلاسفة وأصحاب المعاجم والموسوعات استخدام لفظ النسق (Systme) بدلاً من النظام، وهذا في اعتقادهم لقربه من المدلول الفلسفي أكثر من لفظ النظام.

والنسق في رأي ابن منظور: «ما جاء من الكلام على نظام واحد، والنسق من كل شيء: ما كان على طريقة نظام واحد. . .، ونسق الأسنان: انتظامها في النبتة وحسن تركيبها»[٣].

ويتعدّد مفهوم النسق بتعدّد سياقات استعماله، بمعنى أنّ مدلوله في الفلسفة ليس بالمعنى نفسه الذي يتّخذه في الرياضيات.

أ ـ النسق في الفلسفة

غير أنّ الموسوعة الفلسفية العربية تذهب إلى أنّ كلمة نسق تعني المذهب، وهو معنى يختلف عن معنى النسق في الرياضات البحتة والمنطق والعلم الطبيعي، إذ تشير كلمة نسق في الفلسفة إلى هدف الفيلسوف من عمله، وهو إقامة مذهب فلسفي. والمذهب الفلسفي «وجهة نظر» أو «رؤية جديدة للعالم» يفسّر بها الفيلسوف ما يلحّ علينا من تساؤلات واهتمامات، وما يجري أمامنا من حوادث ووقائع، وموقف الإنسان منها.

والمذهب الفلسفي لأيّ فيلسوف مؤلّف من عدد من النظريات، وتجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج يدّعم بها الفيلسوف وجهة نظره، وتتألّف كل حجة من عدد

(٣) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، ١٥ ج، ط ٥ (بيروت: دار صادر، ١٤٢٢هـ/ ١٩٩٢م)، «مادة نسق»، ج ١٠، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

مرتبط من القضايا الفلسفية. ويحدّد الفيلسوف في مذهبه ومواقفه من التصورات الأساسية التي تشغلنا مثل طبيعة الوجود والإنسان والحياة والغايات القريبة والبعيدة، والحرية والجبرية، والمسؤولية والقانون والتدبير والنظام، والصدفة والعبث والتطور والعلل والضرورة والإمكان واليقين والاحتمال ونحو ذلك[٤].

ب ـ النسق في الرياضيات البحتة

نقصد بها أساساً علمي الهندسة والحساب وتعني «نسق» (Systme)، منهجاً معيناً يستخدمه علم الهندسة الإقليدية، ومؤدّاه أن تبدأ الهندسة بوضع مجموعة محدودة العدد من التعريفات والبديهيات والمصادرات يمكن أن تستنبط منها النظريات بطريق الاستنباط الصوري المحكم، ومن ثم يسمى النسق في هذا المجال النسق الاستنباطي (Deduction System)، أو الأكسيوماتيك.

والنسق مجموعة من القضايا المرتّبة في نظام معين هو النظام الاستنباطي. وبعض هذه المقدمات غير مبرهن عليها نسلّم بصدقها (. . .) وبعضها نتائج مستنبطة من هذه المقدمات تسمى مبرهنات نقرّر صدقها باعتبارها لازمة عن المسلّمات.

ولقد حاول علم الحساب أن يضع لنفسه نسقاً استنباطياً فيضع منذ البدء لامعرّفات وتعريفات وقضايا أوّلية تستنبط منها نظريات الحساب بفضل فريجة (Frege) ١٨٤٨ ـ ١٩٢٥ وبيانو (Peano) ١٨٥٨ ـ ١٩٣٢، وآخرين[٥].

ج ـ النسق في العلم الطبيعي

من المألوف أن يكون منهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الاستقرائي، الذي يبدأ بملاحظات حسية وتجارب عملية، ثم يقدّم فرضاً علمياً يفسّر هذه الملاحظات والتجارب، ثم نختبر صدق هذا الفرض بتطبيقه على وقائع جديدة، فإن اتسق الفرض مع الوقائع كان قانوناً علمياً، وإن تعارض معها بَطُل الفرض، ولنبحث عن فرض جديد (. . .). لكن علم

---

(٤) **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ١، ص ٨١٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨١٢ ـ ٨١٣.

الطبيعة لم يعد يتّبع هذا المنهج الاستقرائي، وإنّما يتّبع المنهج الفرضي الاستنباطي. ومؤدى المنهج الفرضي الاستنباطي ألّا يبدأ العالِم بملاحظات حسية وإنما بفروض صيغت صياغة صورية رياضية ثم استنباط ما يلزم عنها من نتائج تسمى بـ التطبيق المنهجي، أو فروض لا تفسّر ملاحظات وإنما تفسر قوانين سبق وصولنا إليها بالمنهج الاستقرائي (. . .)، ومن هنا يمكننا فهم وضع علم الطبيعة الحديث في نسق، ومعناه ألّا نبدأ البحث بملاحظات حسّية وإنّما نبدأ أولاً بتحديد معاني مفاهيم أساسية مثل الحركة والمكان والزمن والقوة والكتلة والسرعة وتغيّر السرعة (Acceleration) وكمية الحركة (Momentum) تشتق منها قوانين أساسية[٦].

ويذهب «أُزفلد كولبه» في سياق حديثه عن النظام الفلسفي إلى أن الفلاسفة جميعهم قد حاولوا «وضع نظرية عامة خالية من التناقض في طبيعة الكون أو طبيعة الوجود: وهذا يتطلّب أمرين: **الأوّل**، الاعتماد على جميع النتائج التي وصل إليها العلم في الوقت الذي توضع فيه النظرية الفلسفية، **والثاني**، مراعاة الأثر العلمي لهذه النتائج العملية في حياة الإنسان»[٧]. ثمّ يضيف قائلاً: «يُشتَرط في كل علم من العلوم شرطان: أن يكون في الإمكان ترتيب مبادئه ونظرياته ترتيباً منطقياً دقيقاً، وأن تستنتج هذه النظريات بعضها من بعض بطريقة قياسية، هذا هو المثال الأعلى للعلم (. .) ويشترط في العلم فوق ذلك أن تتألف من إزائه وحدة مستقلة يمكن تعريفها تعريفاً دقيقاً، فإنّ تعريف أي علم هو الضمان الوحيد على وجه اتصال محكم بين مبادئه ونظرياته»[٨].

ويمكن القول إن الاتفاق الحاصل بين مختلف التعريفات الناجمة عن تعدّد سياقات الاستخدام لمفهوم النظام أو النسق هو اتفاقها على أنّ النظام يعني في ما يعني ترتيب مبادئ العلم ونظرياته ومفاهيمه وقضاياه وتصوراته، ترتيباً منطقياً يعكس في النهاية وحدة أجزاء العلم في صيغة محكمة. ولعلّ هذا المفهوم هو الأقرب إلى الاستعمال الذي نتوخّاه في بحثنا هذا.

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) أزفلد كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥)، ص ٣٥٥.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

٢ ـ تعريف المعرفة

أ ـ في اللغة

جاء في معجم **مقاييس اللغة** لـ «أبي الحسن بن فارس» قوله على الفعل (عرف): العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر: على السكون والطمأنينة (. . .) تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدلّ على ما قلناه من سكونه إليه، إن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه.

فالمعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس، فإنها تنكره[٩]؛ فالمعرفة، إذاً، حالة تقتضي سكون العارف إلى المعروف، خلافاً للإنكار، الذي يقتضي وحشة بين المنكِر والمنكَر، كما يرى (ابن فارس).

والملاحظ هنا أن تعريف «ابن فارس» للمعرفة قد تمّ ببيان ضدها، وهو الإنكار. أو ببيان مظهرها الناتج منها، وهو السكون والطمأنينة من قبل العارف إلى المعروف[١٠].

أما «الفيروز آبادي» فقد عرَّف المعرفة بأنها «العلم»، حيث وردت كلمة علم في اللغة بمعنى الشعور، وبمعنى الأثر والعلامة، وبمعنى السمة، وما يفصل بين الأَرَضين، وما ينصّب في الطريق يُهتدى به كالعلَم فيها، فتقول «خفيت معالم الطريق، أي آثارها المستَدلّ بها عليها»[١١].

أما «الزمخشري»، فقد وردت كلمة معرفة في كتابه **أساس البلاغة**، المعرفة من مادة «عرف» لتدلّ على المجازاة، يقول الزمخشري «لأعرفنّ لك

---

(٩) أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٩هـ/[١٩٦٩م])، ج ٤، ص ٢٨١.

(١٠) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الرياض: مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٣٦.

(١١) أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ٤ ج، ط ٣ (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٧٣م)، ج ٤، ص ١٥٣.

ما صنعت أي لأجازيك به، كما وردت كلمة «معرفة» لتدلّ على ما هو عالٍ مكرم طيب، حيث يقال للقوم إذا تلثّموا: «غطّوا معارفهم وتقول: بنو فلان غر المعارف. . .وتقول: ما أطيب عَرفه، وعرّف الله الجنة، بتشديد الراء المفتوحة، طيَّبها[١٢].

فالمعرفة، إذاً، تعني في هذه الحالة: العلم، العلامة، المجازاة، العلو، الطيبة.

كما تشير التعريفات إلى تداخل مفهوم المعرفة مع العلم: بحيث يطلق لفظ العلم للدلالة على المعرفة فهُما مترادفان، حيث عرف العلم بالمعرفة والمعرفة بالعلم[١٣].

ب ـ في الاصطلاح

أما «التهانوي» فقد أورد تعريفات للمعرفة في كتابه **كشاف اصطلاحات الفنون** بمعنى:

(١) العلم بمعنى الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً.

(٢) إدراك البسيط للماهية، أو تصديقاً بأحوالها.

(٣) إدراك المركّب سواء كان تصوّراً أو تصديقاً.

(٤) إدراك الجزئي مفهوماً أو حكماً.

(٥)إدراك بعد جهل[١٤].

وذكر «الجرجاني» (ت٨١٦هـ/ ١٤١٣م) أن المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه، والعلم كذلك، سوى أن المعرفة مسبوقة بجهل، خلافاً للعلم ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم، دون العارف[١٥].

---

(١٢) أبو القاسم بن عمر الزمخشري، **أساس البلاغة** (القاهرة: مطبعة دار الشعب، ١٩٦٠)، ص ٦٢٤ ـ ٦٢٥.

(١٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ج ٩، ص ٢٣٦.

(١٤) محمد بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون** (بيروت: شركة خياط للكتب والنشر [د. ت.])، ج ٤، ص ٩٩٥.

(١٥) علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٢٦١.

وقال «ابن سينا»: المعرفة «إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثّلة عند المدرك يشاهدها ما به يُدرَك، فإما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فُرضت في الهندسة لا تتحقّق أصلاً، أو يكون مثال حقيقته مرتسماً من ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي»(١٦).

أما «جميل صليبا» فيعرّف «المعرفة» في معجمه الفلسفي بقوله: «عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها»(١٧).

وقد فرّق القدماء بين المعرفة والعلم، فقالوا: «إن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وإنّ المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، ولذلك يقال عرفتُ الله دون علمتُه. لأنّ من شروط العلم أن يكون محيطاً بأحوال المعلوم إحاطة تامة (. . .) فكلّ علم معرفة، وليس كل معرفة علماً»(١٨).

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معانٍ:

الأوّل، هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء أكان حصولها مصحوباً بالانفعال أو غير مصحوب به.

والثاني، هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهّم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتياً من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعياً بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

والثالث، هو مضمون المعرفة بالمعنى الأوّل.

والرابع، هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

ويراد بالمعرفة أحياناً كثيرة مضمونها ونتيجتها، لا الفعل الذهني الذي تتم به، ومنه قولهم: المعارف الإنسانية.

وجملة القول، إن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين: **الأول**، هو الفعل

---

(١٦) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٦٦.

(١٧) صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٣٩٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣.

العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية. **والثاني**، إطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي حصول صورة الشيء في الذهن(١٩).

أما في المعاجم الأجنبية فقد ورد تعريف المعرفة في *(Dictionnaire de la philosophie)* لصاحبه «ديدي جوليا» (Didier Julia) بما يلي: يمكن التمييز بين نوعين من الأشكال العامة للمعرفة: المعرفة المتعلقة بالعلوم الطبيعية والمعرفة المتعلقة بعلوم الإنسان، الأولى عقلية محض يمكن أن نجد فيها صورة رياضية، أو الصورة الرياضية للقوانين الطبيعية، والثانية هي معرفة تستند إلى الفهم، التي تتناول نظام الإحساسات والعاطفة، بمعنى العلوم التي تدرس الظواهر الإنسانية(٢٠).

والملاحظ على هذا التعريف أنه يحصر المعرف في عنصرين أساسيين: الطبيعة وعلومها، والإنسان وعلومه، ويُهمل المعرفة الدينية بجميع فروعها وأشكالها ومجالاتها.

وتعريف المعرفة يجد أصوله في المنظومة الغربية لدى محاورة أفلاطون ثياتيتوس(٢١). وهي المحاورة التي يجيب فيها ثياتيثوس بأنّ العلم هو الإحساس. وقد تعني المعرفة الدقيقة، وتعني أيضاً، المعرفة المنظمة في تخصص فني معين، مثل الرياضيات وما شابهها(٢٢).

يقدّم أفلاطون ثلاثة تعريفات للمعرفة هي:

ـ المعرفة هي الإدراك الحسي.

ـ المعرفة هي الحكم (أو الاعتقاد الصادق).

ـ المعرفة هي الحكم أو الاعتقاد الصادق المصحوب بالتفسير أو البرهان العقلي(٢٣)، أي الاعتقاد الصادق المصحوب بتقرير أو بتعبير

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢٠) Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Librairies Larousse, 1964), pp. 276-277.

(٢١) Julien Dutant et Pascal Engel, *Philosophie de la connaissance croyance, connaissance justication* (Paris: Librairie Philosophique, 2005), p. 36.

(٢٢) أفلاطون، **محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم**، ترجمة عزت قرني (الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ٢٠٠٢)، ص ١٠.

(٢٣) صلاح إسماعيل، **نظرية المعرفة المعاصرة** (القاهرة: الدار المصرية ـ السعودية، ٢٠٠٥)، ص ٣٩.

الرؤية المعاصرة، المعرفة اعتقاد صادق مبرَّر أو مسوَّغ[٢٤].

٣ ـ العلم والمعرفة

نتيجة التداخل والاختلاط بين المصطلحين العلم والمعرفة، لا بأس أن نقف على أوجه الاتفاق والافتراق بين المعنيين، خاصة إذا علمنا أن الكثير من أهل اللغة ذهبوا إلى التفرقة بينهما، في الوقت الذي اعتقد البعض بتطابق معنييهما بحيث يكون العلم مرادفاً للمعرفة.

فـ «ابن قيم الجوزية» (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) يفرق بين العلم والمعرفة من جهتي اللفظ والمعنى في الصيغة التالية:

أ ـ من حيث اللفظ

فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، فيقال عرفت الدار، وعرفت زيداً قال تعالى ﴿**فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ**﴾[٢٥]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿**يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ**﴾[٢٦]. أما فعل العلم فيتعدّى إلى مفعولين كقوله تعالى ﴿**فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ**﴾[٢٧].

أما إن وقع على مفعول واحد فيكون بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿**وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ**﴾[٢٨].

ب ـ من حيث المعنى:

(١) في أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، والعلم يتعلق بأحواله، قال تعالى:

﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾[٢٩]، وقوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ**﴾[٣٠].

---

(٢٤) Dutant et Engel, *Philosophie de la connaissance croyance, connaissance justication*, p. 36.

(٢٥) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٥٨.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٤٦.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ١٠.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٠.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة محمد،» الآية ١٩.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١٤.

أو تقول عرفت أباك وعلمته صالحاً: فالمعرفة حضور الشيء ومثاله العلمي في النفس، والعلم حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه؛ فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق، والتصور يعني حصول صورة الشيء في العقل، والتصديق حكم بالنسبة بين طرفين(٣١).

(٢) تأتي المعرفة غالباً لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل عرفه. أو تكون لما وصف له بصفات قامت في نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها قيل عرفه، قال تعالى: **﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾**(٣٢)، ذلك أن صفاته كانت معلومة لديهم، فرأوه أي عرفوه بتلك. ومن هنا يتضح أن المعرفة تشبه الذكر للشيء، وحضور ما كان غائباً عن الذكر. ولهذا يطلق لفظ المعرفة ضد الإنكار، والعلم ضد الجهل، لقوله تعالى **﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾**(٣٣).

(٣) تفيد المعرفة تمييز المعروف عن غيره، أما العلم فيفيد تمييز ما يوصف به عن غيره، والفرق بين هذا الفرق والذي سبقه، أنّ الأوّل يرجع إلى إدراك صفاتها. أما هذا فيرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفات غيرها؛ فنحن عندما نقول مثلاً: علمت زيداً، فهذا لا يفيد المخاطب شيئاً فهو ينظر الحال التي عرفناه عليها. والأحرى أن نقول علمت زيداً كريماً أو شجاعاً كي تحصل الفائدة والمقصد. أما عند قولنا: عرفت زيداً فهذا يفيد الإثبات والتمييز له من غيره.

(٤) المعرفة هي العلم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف العلم فإنّه قد يتعلّق بالشيء مجملاً(٣٤).

وظل الاختلاف قائماً بين العلماء قديماً وحديثاً حول أيهما أعم من الآخر، فقال بعضهم، ومنهم الفخر الرازي، إنّ المعرفة أعم من العلم، حيث إنّ المعرفة تمثّل التصوّر، والعلم يمثل التصديق، ولكون الشيء ما لم يعرف

---

(٣١) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٥٨.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٨٣.

(٣٤) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ص ٣٣٥ وما بعدها.

وجوده فلا تطلب ماهيته، أي إنّ كل عارف عالم، والعكس غير صحيح[٣٥].

وفي مقابل هذا الرأي الذي يفصل أصحابه بين العلم والمعرفة، نجد رأياً مخالفاً تماماً، بحيث يعتقد البعض بأنّه لا فرق بين العلم والمعرفة، يقول«ابن حزم» (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وحد العلم بالشيء المعرفة به، أن تقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس، وأوّل العقل، وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل، وإما باتفاق واقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل، اتباعه خاصة من دون استدلال[٣٦].

كما يمكن أن نلحظ هذا التطابق بين العلم والمعرفة في المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة على وجه الخصوص، حيث يطلق العلم على فعل المعرفة، إذ العلم يمكن أن يرسم لنا المعرفة النظرية كالرياضيات مثلاً، كما يمكن أن يُطلق على العلوم أو المعارف التطبيقية أو التقنية؛ فحد العلم يعني على العموم مجموع العلوم وفق تصنيف أوغست كونت للعلوم[٣٧]. الرياضيات، علم الفلك الفيزياء الكيمياء البيولوجيا والعلوم الإنسانية. حيث اعتمد «أوغست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، في تصنيفه هذا للعلوم على مبدأ البساطة والتعقيد، فالرياضيات هي أبسط العلوم.

أما العلوم الإنسانية، وخاصة علم الاجتماع، فهي العلم الأكثر تعقيداً[٣٨].

لقد قام «دلتاي» (Dilthey) (١٨٨٣ ـ ١٩١١) بالتمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان، واعتبر مؤسس العلوم الإنسانية في ألمانيا. ويعتبر «أوغست

---

(٣٥) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٨٨.

(٣٦) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ٧ ج (الرياض: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج ٥، ص ٢٤٢.

(٣٧) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive* (Paris: Edition J. de Gigord, 1933), chap. 1, deuxièmes leçons, p. 62.

(٣٨) Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, p. 279.

كونت» أن العلوم الطبيعية تحليلية. وهدفها هو تقديم تفسير رياضي للقوانين، أو إدراك العلاقات الثابتة بين الظواهر. أما العلوم الإنسانية فهي تقوم على الفهم، فالعلوم الطبيعية هي معرفة بالمادة أما العلوم الإنسانية فهي معرفة بالروح. وبقيت هذه العلوم متأخرة مقارنة بالعلوم الطبيعية(٣٩).

كما يظهر «في بيان معنى العلم عند علماء الغرب أنّ الأمر لا يكاد يحتاج إلى تفرقة بين مسمى علم ومعنى معرفة، فقد ساروا في بياناتهم على أنهما واحد، بمعنى أن الحديث في نواحي العلم نراه اتجه إلى بيان أنواع العلم والمعارف، ولذا كانت أبحاثهم فيها توسم باسم «نظرية المعرفة»، يتكلّمون فيها عن أسباب العلم والمعرفة وعن أنواعها»(٤٠).

٤ ـ العلم والمعرفة في القرآن الكريم

وفي الفكر الإسلامي المعاصر، يذهب الدكتور «محمد حسن بريمة» إلى التفريق بين العلم والمعرفة بالاستناد إلى نصوص القرآن الكريم، حيث يقول: «ميّز القرآن بين العلم والمعرفة تمييزاً انبنى عليه تعريفنا لهما والفروق بينهما، تبدو المعرفة في القرآن كأنهّا عملية فطرية يمارسها جميع الناس للتمييز بين المثيرات الخارجية التي تباشر الحواس. وهذا التمييز يترتّب عليه رد فعل، هو عمل قد يكون نفسياً وقد يكون جسدياً. لذلك فإنّ جميع الآيات التي ذكرت أنّ عملية التعرّف قد تمت ذكرت رد الفعل الذي تلا تلك العملية: **﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾**(٤١)، و**﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾**(٤٢).

أما العلم فيتميز في القرآن الكريم بأنّه جوهر مستقل يتوخاه الإنسان للوصول إلى الحق القريب (الظاهر) أو البعيد (الباطن) في شيء أو قضية ما. وبقدر ما أثبت القرآن المعرفة لجميع الناس، فقد قصر العلم على خاصتهم.

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(٤٠) صابر طعيمة، **المعرفة في منهج القرآن الكريم** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص ٢٠٨.

(٤١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٨٩.

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٨٣، ومحمد حسن بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير فتحي حسن ملكاوي (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٢٢٢.

وحتى عندما أثبت لكل الناس عملاً قصره عل علمهم بظاهر الحياة الدنيا قال تعالى: **﴿وَعْدَ اللَّهِ لا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾**[٤٣]. وقال أيضاً: **﴿فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾**[٤٤].

يمكننا أن نقول إن المعرفة هي «عملية توظيف ذهني لما تراكم في الذاكرة من معلومات حسية عن عالم الشهادة للتمييز الفوري بين المثيرات الخارجية التي تتصل بها في حياتنا العملية ولتحديد دور أفعالنا تجاهها، كل ذلك من خلال المقارنة، فالمطابقة بين وارد الحس من معلومات عن المثير الخارجي ووارد الذاكرة الفوري من مخزون المعلومات عن ذلك المثير، وما يتبع ذلك من تداعي بقية المعلومات التي نمتلكها عن ذلك المثير مما يعمق معرفتنا به»[٤٥].

أما العلم فيمكن القول إنه المطابقة للحق المتوخَّى في المعلوم لدى المتوخِّي.

هناك، إذاً، ثلاث قضايا تتعلق بالعلم هي:

أ ـ حق متوخَّى.

ب ـ معلومة يجزم بأنها مطابقة للحق المتوخَّى.

ج ـ دليل قاطع بصدق الجزم[٤٦].

مما سبق، يمكن إيجاز الفروق الأساسية بين العلم والمعرفة في النقاط الست الآتية:

الفرق الأول، هو أن المعرفة عملية ذاتية لا تنفكّ عن الشخص الذي يمارسها، بينما العلم جوهر عن ذات الإنسان.

الفرق الثاني، عملية الكشف العلمي عملية إبداعية تؤدي إلى إيجاد معلومات يقينية جديدة، تضاف إلى رصيدنا العلمي عن شيء كان مجهولاً من

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآيتان ٦ ـ ٧.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيتان ٢٩ ـ ٣٠.

(٤٥) بريمة، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

قبل، أو كان بعضه معلوماً وبعضه مجهولاً، بينما المعرفة هي عملية استرجاع لمعلومات قديمة في الذاكرة عن شيء كان معروفاً لنا سلفاً.

الفرق الثالث، هو أن الهدف الرئيس للعلم هو الوصول إلى العلل والأسباب التي تحكم الظواهر، بينما هدف المعرفة هو التمييز بين الظواهر.

الفرق الرابع، هو سمة التلقائية التي تمارس بها العملية المعرفية، بينما عملية الكشف العلمي تقوم على الأناة والتثبت المنهجي.

الفرق الخامس، هو أن المعرفة لما كانت عملية ذاتية تعتمد على مطابقة فورية بين معلومات الذاكرة ومعلومات الحواس، فإنه يمكن فيها الإنكار المعتمد من دون الخوف من كشف الآخرين للحقيقة ﴿**يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون**﴾[٤٧]. أما العلم فلأنّه جوهر فإنّه بعد الوصول إلى الحقيقة العلمية وإشهارها لا يمكن إنكارها، وذلك لإمكان إثباتها بسهولة وبصورة مستقلة من قبل الآخرين، لذلك كان ضد العلم الجهلُ، وضد المعرفة الإنكارُ، حقيقة كان أم غير ذلك.

الفرق السادس، هو أن المعرفة لما كانت استجابة إدراكية لمثير خارجي باشر الحواس، فإنّه لا بد فيها من رد فعل مهما كان ضئيلاً أو غير محسوس (قبلي)، أما العلم فلأنه جوهر يتعلق بحقائق الأشياء فيمكن تدوينه، ومن ثَم تعلُّمه بالوسائل السمعية والبصرية، من دون مباشرة المتعلم نفسه لإنتاج العلم، وبصورة ذهنية مجردة عن الانفعال ورد الفعل المصاحب للعملية المعرفية والناجم عن أنّه لا بد من أن يباشرها الشخص بنفسه[٤٨].

وعليه، فالعلاقة الأساسية بين العلم والمعرفة هي أنّ العلم يمكن، بل ينبغي، أن يرفد العملية المعرفية بالمعلومات الصحيحة، بمعنى أن «المعرفة في جوهرها هي عملية تقوم على العلم والعمل معاً في نظرية القرآن المعرفية(. .) لا نتكلم عن العلم إلا في إطار يربطه بالعمل تأثيراً وتأثراً»[٤٩].

المطلوب إذاً، في نظرية المعرفة القرآنية أن تكون حقائق العلم هي

(٤٧) **القرآن الكريم،** «سورة النحل،» الآية ٨٣.

(٤٨) بريمة، المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

أساس المعرفة البشرية لا مجرد الظنون ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٥٠]. كذلك يتبيّن أن نظرية المعرفة التي نحن بصددها تتكون من شقين:

الشق الأول: يتعلّق بإنتاج العلم.

والشق الثاني: يتعلّق بتوظيف العلم المنتج لتسيير حياتنا العملية[٥١].

وفي هذا الصدد يقول جودت سعيد: «ما البرهان على أن فكر ما علم؟

البرهان على ذلك أمران: التنبؤ والتسخير(. . .) وأما التسخير: فيتم حين يعلم الإنسان السّنة وأنّها تتكرّر ولا تتبدّل، فيستطيع أن يتدخل فيها ويوجّهها إلى حيث تفيده، وكلّما كان التسخير عاماً وتاماً كان العلم في هذا الموضوع عاماً وتاماً. . .»[٥٢]

يتبيّن لنا، إذاً، أنّ المعرفة والعلم في المنظومة المعرفية الإسلامية مرتبطة بالحق، وهي معرفة بالإنسان وبالكون وبالوحي، بمعنى أنّ المعرفة الحقيقية، والعلم الصحيح هما اللذان يهديان إلى الحق والعمل به، بخلاف التصور الغربي الذي يقصر المعرفة والعلم على ظواهر الطبيعة أو بعضها، حيث إنّ العلم يشمل أموراً معينة ولا يشمل كل أمور الحياة، وهي نظرة قاصرة، تفتقر إلى الشمولية والفعالية بحسب التصور الإسلامي للمعرفة والعلم.

إضافة إلى ذلك، فالمعرفة عند المسلمين تحكمها ضوابط وقيم أخلاقية، سواء في البحث والكشف، أو في الممارسة والتطبيق، وهذا بخلاف الرؤية الغربية التي يعوزها هذا الأمر.

ثالثاً: مفهوم النظام المعرفي

لا يوجد في الحقيقة تعريف محدّد شامل جامع مانع لما يسمى بـ النظام المعرفي، فهو مفهوم مكوَّن من كلمتين، كلمة نظام أو نسق، وكلمة معرفة، ولكنه (النظام المعرفي) «بوصفه حقيقة وجوهراً موجود في كل البنى المعرفية

---

(٥٠) **القرآن الكريم،** «سورة يونس،» الآية ٣٦.

(٥١) بريمة، المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٢) جودت سعيد، **اقرأ وربك الأكرم،** ط ٢ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

سواء أطلق عليه مسمّى، أي تم تعريفه، أم ظلّ كامناً متسرّباً في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته، فكل الثقافات الإنسانية تشتمل على نظام معرفي معيّن، قد لا يدركه أبناؤه، حتى العلماء منهم، لأنّه من دون هذا الناظم لا يمكن أن يتم إنشاء ثقافة أو بناء علوم ومعارف»[٥٣].

فالنظام المعرفي يشبه تماماً فكرة الهندسة، فمن دون رؤية هندسية لا يمكن إنشاء أي بناء صغر أم كبر، سواء أدرك الباني مفاهيم الهندسة أو عرفها بوصفها علماً أم لم يعرفها، لذلك قد يكون من شدة عمق النظام المعرفي وتغلغله في الفكر الإنساني أنّه لم يعرف، ولم تنفق جهود في تحديده لأن البديهي لا يحتاج إلى تعريف؛ فالناظر في حقيقة النظام المعرفي بعيداً عن المصطلح الذي يطلق عليه، يجد أن النظام المعرفي الإسلامي، سواء اعتبر لأسلمة المعرفة أو هو ذاته مرادفاً لها، ظاهرة تاريخية ممتدة صاحبت العقل المسلم منذ أن أوحي إليه أن يقرأ باسم الله في كتابه الموحى، أو أن يقرأ مع الله في كتابه الكوني المكتوب بيد قدرته[٥٤].

فقد كان النظام المعرفي قائماً ومدركاً ومستوعباً يحدّد مصادر المعرفة وعلاقتها وأوزانها النسبية ومراتبها وكل أبعادها ويقيم بناء منسجماً بين هذه المصادر من ناحية، وبين مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية والعقائدية من ناحية أخرى، بحيث كلّما اختلت هذه المعادلة وارتبك النظام المعرفي ظهرت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي[*]، وإعادة تفعليه وتشغيله، تلك العملية التي حملت اليوم إسلامية المعرفة أو التوحيد الإسلامي للعلوم أو التأصيل الإسلامي للعلوم.. الخ[٥٥].

ويعتبر البعض أن عملية التجديد التي قامت في العالم الإسلامي أو

---

(٥٣) نصر محمد عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ٦٣.

(٥٤) انظر: طه جابر العلواني، **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧).

(*) يعتبر البعض العمل الذي قام به أبو حامد الغزالي في جلّ مؤلفاته إعادة توازن للنظام المعرفي الإسلامي الذي ارتبك وأصابه من الخلل والاضطراب أفقده هويته وخصوصيته. انظر: مصطفى محمود منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ١٩ (١٩٩٩)، ص ٣٢٩.

(٥٥) عارف، المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

التاريخ الإسلامي منذ الإمام الشافعي حتى رشيد رضا كان جوهرها هو إعادة تفعيل النظام المعرفي الإسلامي، من خلال إعادة ضبط أوزان وعلاقات مكوّناته المتمثّلة في الوحي والوجود، أو في العقيدة والشريعة والواقع ومعطيات العقل البشري.

وقد تمثّلت عملية إعادة التوازن للنظام المعرفي في ثلاثة محاور أساسية:

أوّلها، إعادة تجديد المنهاج والعلوم الأفكار الموروثة.

ثانيها، إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب أو ما يطلق عليه إجابات الأسئلة النهائية أو الكلية التي تتعلق بأصل الوجود وغايته، وطبيعة الخالق وعلاقة الإنسان به، أو ما يمكن اختصاره في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وسلوكياته.

ثالثها: إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج النسق المعرفي الإسلامي وتفعيل منهاج فهمه ونقده وهضمه[٥٦].

ونعتقد أن الجهد الذي بذله الدكتور «الفاروقي» يصبّ في هذا الاتجاه، فقد دعا إلى فهم التراث الإسلامي واستيعابه ونقده، كما دعا أيضاً، إلى فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطورها، والتمكّن منها وتحليل واقعها بطريقة نقدية، وهذا بغرض القيام بالقفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام[٥٧].

فعملية إسلامية المعرفة في نظره هي إعادة بناء النظام المعرفي الإسلامي وفق الرؤية التي قدمناها سلفاً، القائمة على إعادة تجديد مناهج العلوم والأفكار الموروثة فهماً واستيعاباً ونقداً وتجاوزاً، وكذلك إعادة تصحيح

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٥٧) انظر: إسماعيل الفاروقي، «أسلمة المعرفة،» ترجمة فؤاد عودة وعبد الوارث سعيد، **المسلم المعاصر**، العدد ٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢)، ص ١٤، وإسماعيل الفاروقي، «نحو جامعة إسلامية،» ترجمة محمود رفقي ومحمد عيسى، **المسلم المعاصر**، السنة ٩، العدد ٣٣ (ربيع الأول ١٤٠٣هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣م)، ص ٧٤ ـ ٧٨.

مفاهيم التعامل مع الغيب، ثم إعادة النظر في الفكر الوافد من خارج المعرفية الإسلامية فهماً وهضماً ونقداً وتجاوزاً أيضاً، بغرض التأسيس للنظام المعرفي الإسلامي الذي أصيب بخلل واضطراب وغبش في الرؤية.

عملية التأسيس للنظام المعرفي هذه تستند في جوهرها إلى ما يسمّى بـ النموذج المعرفي أو الناظم المعرفي كما يسميه «أبو القاسم حاج حمد». ولهذا فعند الحديث عن النظام المعرفي نجد أنفسنا أمام جملة من المفاهيم المتعلقة به، كالنسق المعرفي مثلاً ورؤية العالم (World View) فنحن في الحقيقة لا يمكن أن نفصل النموذج المعرفي عن النظام المعرفي، كما لا يمكن الفصل بين رؤية العالم والنظام المعرفي، فهي مفاهيم متداخلة متشابكة متكاملة.

فإذا تناولنا مثلاً مفهوم النموذج البراديغم (Paradigm)، الذي وضعه «توماس كوهن» في كتابه **بنية الثورات العلمية** *(The Structure of Scientific Revolution)* نجده يعرفه بـ «مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً أو طريقة في التفكير والممارسة ومرشداً ودليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي معين»[٥٨].

وقد حدّد توماس كوهن (Thomas Kohn) بنية النموذج بخمسة عناصر أساسية هي:

١ ـ العنصر المفاهيمي.

٢ ـ العنصر النظري.

٣ ـ قواعد التفسير.

٤ ـ عنصر تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالبحث.

٥ ـ عنصر التحكم التكويني الذي يحدّد العناصر السابقة.

وقد اعتبر كوهن أن النموذج المعرفي قد يكون فلسفياً في طبيعته وقد يكون عاماً جداً يحيط بالمجتمع العلمي في زمان معيّن، وقد يغطّي حقلاً

---

(٥٨) توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٢٤٤.

معرفياً محدّداً أو مجموعة حقول، فهناك نموذج معرفي للعلوم الطبيعية، وقد يكون هناك نموذج خاص لأحد هذه العلوم[٥٩].

أما بخصوص رؤية العالم (World View)، أو الرؤية الكونية، فهي التي تحدّد طبيعة النظام المعرفي وملامح المنهجية في التفكير والبحث وتطبيقاتها في التعامل مع الأصول والتراث الإنساني، والواقع المعاصر، والمستقبل المنشود للأمة والعالم.

يرتبط مفهوم رؤية العالم بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلة من فطرة الإنسان في البحث عن إجابات الأسئلة الكلية والنهائية التي يطرحها وجود الإنسان وحياته، وعلاقته بالكون الذي يعيش فيه، من أين جاء؟ وإلى أين يصير؟[٦٠]

رؤية العالم هي الأساس لأي نظرية في المعرفة أو أي جهد لاكتسابها أو توظيفها، وإنّ وضوح الرؤية الكونية وتماسكها يولّد طاقة وحماساً للحصول على المعرفة والإبداع والاكتشاف، وستكون نتائج بحوث العلماء ومكتشفاتهم منسجمة مع معتقداتهم، إنّ وظيفة رؤية العالم في الأساس هو تزويدنا بالإطار العام الذي نفهم به كل شيء، ونفهم أنفسنا أيضاً، وجعل فهمنا ضمن كلٍّ موحَّد، إنّ وظيفة رؤية العالم هي وظيفة معرفية[٦١]. «إن الصورة الكلية التي يكوّنها الإنسان لنفسه عن نفسه وعن العالم من حوله، في حدود الموقع الذي يحاول منه الرؤية، وزاوية النظر التي يتخذها، والبيئة الطبيعية والنفسية والاجتماعية، والنظام الفكري بمكوّناته اللغوية وأطره المرجعية. هذه الصورة الكلية هي التي تُعرّف الإنسان عندما تنظر إليه من الخارج، وتعرّفه برؤيته هو لنفسه وللأشياء من حوله، وهي ما يُعرف بالرؤية الكلية، أو الرؤية الكونية، أو التصوّر الكلي(..) أو ما أصبح يعرف على نطاق واسع رؤية العالم»[٦٢].

في حين يرى البعض، أنّ مصطلح رؤية العالم قد استُعمل على نطاق

---

(٥٩) عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٦٧.

(٦٠) فتحي ملكاوي، «رؤية العالم والعلوم الاجتماعية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣ (خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦)، ص ٥٣.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

واسع في دراسات فلسفة العلوم، بحيث ارتبط ارتباطاً مباشراً بفهم الإنسان لبنية الكون المادي وعلاقة مكوناته ببعضها وموقع الإنسان فيه، وسبب سلوك ظواهره على الصورة التي نلاحظها. ولهذا نجد بأنّ تاريخ العلوم وفلسفة العلوم في المراجع الغربية تبيّن لنا كيف تبلورت رؤية العالم من رؤية أرسطية تقول بمركزية الأرض في الكون، إلى رؤية نيوتونية تقول بتبعية الأرض للشمس في النظام الشمسي ودورانها حولها وحول نفسها، إلى رؤية ترتبط بالنظرية النسبية، ثم رؤية ترتبط بنظرية الكم(٦٣).

فالتغيّر الذي يطرأ على رؤية العالم في كل مرة يتفاوت من انقلاب كامل في الرؤية الكلية وفي التفاصيل، إلى تعديل في بعض التفاصيل وتغيير في مواقعها ضمن الرؤية الكلية التي تحتفظ ببعض ملامحها الأساسية، وهذا التغيير الذي يطرأ على رؤية الإنسان للعالم يمسّ المفاهيم والحقائق ويؤدي بدوره إلى تغيير في المعتقدات، معتقدات الإنسان حول نفسه وموقعه في المكان(٦٤).

أما رؤية العالم في المنظومة الإسلامية فهي بخلاف ذلك، لا يطرأ عليها التغيّر بالشكل الذي نجده في الغرب، بل تمتاز بنوع من الثبات لأن «للتصور الإسلامي خصائصه المميزة التي تفرده عن سائر التصورات (. . .) هذه الخصائص تتعدد وتتنوع ولكنها تتضامّ وتتجمع عند خاصية واحدة، هي (. . .) خاصية الربانية. وهو (. . .) تصور غير متطور في ذاته، إنما تتطور البشرية في إطاره وترتقي في إدراكه وفي الاستجابة له، وتظل تتطور وترتقي وتنمو وتتقدم، وهذا الإطار يسعها دائماً، وهذا التصور يقودها دائماً»(٦٥).

فرؤية العالم، إذاً، تمثّل إجابة عن الأسئلة النهائية حول الله والإنسان والكون والحياة، ومن ثَمّ فهي تمثّل أساساً للنظام المعرفي، وقاعدة عليها يؤسّس ومنها ينطلق، وبالتالي فهما ليسا بمترادفين.

---

(٦٣) انظر: روبرت أغروس وجورج ستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة؛ ١٣٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٩٧ و١١٦.

(٦٤) ملكاوي، المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٦٥) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٤١.

غير أنّ الإشكال الفلسفي الذي يطرح هو: هل العقل المحدود والمحدّد والقاصر تعليمياً ومنهجياً وتنشئة قادر على أن يحيط بكل ظواهر الكون الطبيعية والإنسانية والغيبية غير المحدودة؟ فإذا رجعنا إلى الرؤية الغربية التي تعتمد العقل مصدراً للمعرفة وناظماً معرفياً ومنهجياً للعملية أو النظام المعرفي، لمسنا بوضوح مظاهر التغير في الإجابات والتصورات، وبالتالي أدركنا التغيّر والتبدّل الذي اعتراه بشكل كبير ومتسارع، نظراً إلى افتقاد أصحابه للرؤية الكلية الشمولية التوحيدية التي تضع العقل في حدوده وإمكاناته وموقعه بين الوحي والكون والتاريخ. أما إذا رجعنا للرؤية الإسلامية، وجدنا إجابة مغايرة للتصور الغربي، يقول نصر محمد عارف «إن من البديهي في بنية الإسلام المعرفية أنّ الكون بظواهره الطبيعية والإنسانية والغيبية غير محدود، وأنّ العقل البشري محدود، ومحدّد بقدرات الإنسان وطاقته وطريقة تعليمه وتنشئته، ومصادره المعرفية والمنهجية، بحيث لا يستطيع العقل الإنساني مهما تعاظمت قدراته وتعمّقت منهجيته وتعدّدت وسائله، أن يحيط بأي من ظواهر الكون في مستوياتها الثلاثة: الطبيعية والإنسانية والغيبية، لأن الفكر الإنساني كما يرى ابن خلدون غير مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفاصيل الوجود كله»؛ فالوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه، بخلاف ذلك والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات؟ ويَسقُط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى، فإذا علمت هذا فلعلّ هناك ضرباً من المدركات غير مدركاتنا لأنّ إدراكاتنا مخلوقة محدثة وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول والوجود أوسع نطاقاً من ذلك[٦٦]، و﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾[٦٧].

فبالنظر إلى محدودية العقل البشري وعدم قدرته على الإحاطة بكل ظواهر الوجود، فإنّ عملية الإدراك وما يترتب عليها من معرفة وعلم، عملية في غاية التعقيد والتشابك، بحيث يصير كل مصدر من مصادر المعرفة غير

---

(٦٦) وَرَدَ هذا النص في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد كافي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٤٥١، وعارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٦١.

(٦٧) **القرآن الكريم**، «سورة البروج،» الآية ٢٠.

قادر لوحده على الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها. وعليه يكون من الضروري للعقل البشري أن يوجد تلك المعادلة التي تجمع بين مصادر متعددة للمعرفة تكفي في جملتها لنيل قبس من ضوء الحقيقة، وهذه المعادلة جوهر العملية المعرفية إذ من دونها يصبح الإنسان في حالة من الغموض والجهل، لأنّه لن يرى الأشياء على حقيقتها حتى ولو اعتقد هو ذلك[٦٨].

وهذه المعادلة أو هذا التركيب بين مصادر المعرفة وطرق الوصول إليها، هو ما يطلق عليه بالنظام المعرفي، الذي «يشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة، ويقيم العلاقات بينها، ويحدّد تدرّجها وهرميتها ويعين في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد، وأسس مشروعيتها ومبرّرات الاعتماد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية، والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها. . الخ»[٦٩].

وفي تعريف آخر يقول البعض، إن النظام المعرفي هو «شبكة مترابطة من المفاهيم الجامعة والمسلّمات الكلية التي تم استنباطها من الرؤية الكلية (World View) والفرضيات النظرية، ولها اتساق وانسجام في ما بينهما، وتدّعي التعبير الحقيقي عن ما يدور في الواقع الاجتماعي، هذا النظام تترتّب في إطاره المشاهدات الحسية وتختمر في بوتقة التجارب الشخصية مع العالم الخارجي لأولئك الذين يستنبطونه. . .»[٧٠].

ويذهب الدكتور «منير وليد» في مقالته «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته»، التي شارك بها في أعمال الحلقة الدراسية بالأردن حول نظام معرفي إسلامي، إلى أن النظام المعرفي في الإسلام ينبع من «تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم «التوحيد» وتتمثّل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان (. .) وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكوّناً من أربعة أبعاد هي: الوحي، الكون، العقل الإنساني، التاريخ، تناظر هذه الأبعاد مستويات أربعة تمثّل درجات الفعل وتعبّر عن دور الممارسة في

(٦٨) عارف، المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٦٩) المصدر نفسه، ص٦٢.

(٧٠) بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن الكريم،» ص ٢٣٧.

نظرية المعرفة هي: الوعي، والمادة، والتفسير والتأويل والحدث في الزمان والمكان»[٧١].

وفي تعقيب الدكتور «راجح الكردي» على بحث الدكتور وليد منير «حول النظام المعرفي» قال: «التعبير بكلمة النظام يقصد به علاقة منتظمة بين عناصر المعرفة وأركانها، ومنطلقاتها وأهدافها وأبعادها ومستوياتها وخصوصاً في الإسلام، إذ الانتظام في علاقات هذه المنظورات شيء منطقي منطقية الإسلام. . . »[٧٢].

ولما كان التوحيد هو جوهر الإسلام، كان النظام المعرفي هو «مجموع المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر، وبواعث المعرفة والمعوقات التي تعترض تلك البواعث والوسائل والغايات المعرفية التي يتوقع الوصول إليها في ظل ذلك النظام»[٧٣].

وهذا يعني أنّ النظام المعرفي الإسلامي، نظام توحيدي يجمع بين عالمي الغيب والشهادة وتصدر المعرفة فيه عن الوحي والكون، والعقل والحواس الأخرى وسيلة التحصيل لتلك المعرفة، ومؤثرات البيئة والموروث الفكري تشكل عائقاً مهماً أمام التوجه الصحيح باتجاه المعرفة. وغاية المعرفة تحقيق الهداية، هداية الفكر والقلب والجوارح.

ولما كان النظام المعرفي توحيدياً، بمعنى أنه قائم على التوحيد، كمبدأ عقدي وضابط معرفي، كانت له خصوصيته انطلاقاً من توحيديته، سواء في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) أو مجالاته (عالم الغيب، والشهادة) أو في مضامينه من الإجابة على الأسئلة الكلية والنهائية، أو في تحديد المواقف من الفكر الوافد وأصول نقده، أو تصويب النظرة إلى الموروث من أفكار وقيم وغير ذلك[٧٤].

---

(٧١) وليد منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٥، العدد ١٨ (١٩٩٩)، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٧٣) عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٨٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٧.

وهناك محاولة قدّمها كِن ويلبر (Ken Wilber)، انطلق فيها من خلفية دينية مسيحية لتقديم نموذج معرفي علماني سائد في الفكر الغربي، إذ يصف هذا النموذج المعرفي الجديد بأنه: (Higher Comprehensive Transcendental Paradigm)، أي نموذج معرفي: أعلى شامل ومحيط متجاوز للواقع تجاه الغيب(٧٥)، وهو تعريف برأي «نصر محمد عارف» أقرب إلى ما نقصده بالنظام المعرفي الإسلامي.

ولذلك يكون النظام في هذا السياق هو «مجموعة من الأفكار التي يُعطي تكاملها رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان، والمعرفة تأخذ دلالاتها وأهميتها من تلك الرؤية الكلية التي تحكم فهم الإنسان لنفسه وموقعه في الكون، والغرض من حياته، وطبيعة المعرفة التي يكتسبها من مصادرها المختلفة والتي تنعكس مباشرة في منهجية تفكيره، وتحدّد أنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملي»(٧٦).

وبؤرة النظام المعرفي هي المعرفة التي يكتسبها الإنسان من خلال عمليات الإدراك والتفكير العقلي الذي يصوغ السلوك الإنساني الفردي، ويحدّد قواعد الاجتماع البشري، هذا السلوك يرتبط بالبنية العقلية والمعرفية للإنسان، ويصدر عن وعي بجملة العلاقات والظروف والاعتبارات الثقافية؛ فمثلاً ينظر أهل الأديان السماوية إلى الحياة الدنيا على أنها مرحلة في الوجود الإنساني تليها مراحل أخرى، وتنتهي بالحياة الآخرة، حيث يستقرّ الناس في مواقع محددة من الجنة والنار، تبعاً لأعمالهم في الدنيا، ونتيجة الجزاء والحساب على تلك الأعمال، أما مصدر معرفتهم عن الحياة الآخرة وغيرها من أمور الغيب فهو الوحي الإلهي الذي ينزله الخالق سبحانه على أنبيائه ورسله ليبلّغوه للناس.

والنتيجة هي أنّ سلوك الإنسان يتشكّل بفعل الضوابط والقيم والمعايير التي جاءت بها الأديان، وهذا يعني أن أهل الأديان لديهم مصدران للمعرفة، **الأول**، هو الكون بأشيائه وأحداثه وظواهره بأبعاده المادية والبشرية

---

(٧٥) Ken Wilber, *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm* (Boston, MA: Shanb, 1990).

(٧٦) فتحي ملكاوي، «طبيعة النظام المعرفي وأهميته،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ٣٠.

الاجتماعية والنفسية، **والثاني**، هو الوحي الإلهي بما يضعه للناس من مبادئ وقيم لإقامة الحياة عليها، وبما يُطلعهم عليه من أمور الغيب(٧٧).

وفي مقابل النظام المعرفي الديني، الذي يؤمن بالغيب ويعترف بالوحي ويقدم رؤية شاملة تجيب عن الأسئلة النهائية والكلية المتعلّقة بالكون والحياة والإنسان، يوجد النظام المعرفي العلماني، الذي ينكر الغيب، ولا يؤمن بوحي خارجي، ويقدّم إجاباته عن الأسئلة الكلية والنهائية بالاستناد إلى العقل والحس والكون فقط.

وهذا يعني اختلاف القواعد والأسس المعرفية والوجودية للنظامين المعرفيين، بحيث يستند كل نظام معرفي إلى جملة من الافتراضات الوجودية والمعرفية والمنهجية المنبثقة أصلاً من رؤية خاصة للعالم (World View)، ومن منظومة معتقدات (Belief System) بحيث تعطي في النهاية هوية مميزة للنظام.

فالنظام المعرفي الإسلامي ينطلق مثلاً من وحدة الله على المستوى الوجودي، بحيث يؤدي هذا إلى فكرة وحدة الحقيقة ووحدة الحياة، ما يعطي اتساقاً داخلياً في إطار كلّي من خلال التناغم بين نظرية المعرفة والحياة الآخرة، بمعنى قيام اتساق بين علم الوجود ونظرية المعرفة ومنظومة القيم(٧٨).

فالتوحيد في النظام المعرفي الإسلامي هو الذي يجمع شتات الظواهر ويضعها في جسد موحد متكامل يتجلى في شكل حضارة، يضم في النهاية جميع العلوم والمعارف، من علوم المنطق وما فوق الطبيعة والأخلاق ونظرية المعرفة. إن هذا النظام المعرفي سينهار من دون التوحيد، لأنه في اعتقاد «الفاروقي» ليس هناك إسلام من دون التوحيد(٧٩). فمن الضروري وجود مبدأ يوحّد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره، مثل هذا المبدأ يُحَوّل الخليط من علاقات العناصر مع بعضها إلى بينية منتظمة تتميز فيها مراتب الأفضلية أو درجات الأهمية. وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية منتظمة وتحدّد

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٧٨) الفاروقي، «أسلمة المعرفة،» ص ٨٩ و١٢٧.

(٧٩) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), pp. 17-18.

وجودها وعلاقاتها بحسب نسق موحد، وقد تكون هذه العناصر في حد ذاتها آتية من مصدر محلي وأجنبي»[٨٠].

«والقرآن الكريم نزل في ما نزل ينشئ نظاماً معرفياً لم يعهده العرب (. . .) فيه خصائص الثبات والتطور ما يجعله النظام الوحيد القادر على ربط البشرية بخالقها من جهة، وتمكينها من اكتشاف الآيات الكونية وتسخيرها من جهة أخرى، لتكون الأجيال المتعاقبة قادرة على القيام بواجبات الإعمار والاستخلاف»[٨١].

إنّ هذا النظام المعرفي الذي جاء به القرآن ليقيمه يتناول الأبعاد الرئيسة لأي نظام معرفي، ألا وهي:

١ ـ تحديد الغاية والهدف من العلم والمعرفة.

٢ ـ تحديد مصادر العلم والمعرفة.

٣ ـ استقصاء أنواع العلوم والمعارف، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان.

٤ ـ التوجيه إلى مناهج الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها.

٥ ـ تحديد وتطوير الوسائل الضرورية والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة.

٦ ـ تطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف[٨٢].

ويتألّف القرآن من آيات تنطوي على أحكام متعلّقة بثلاثة مستويات من الوجود:

الوجود الكلي المَغيب، والوجود الطبيعي المشاهد، والوجود الإنساني المعيش، وهذا ما يجعل العقل المكتسب ينطوي على تصورات وتصديقات (أو مفاهيم وأحكامها تنقسم إلى أنواع ثلاثة متمايزة).

---

(٨٠) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(٨١) محمد عايد الرشدان، «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٣، العدد ١٠ (خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ٢٥.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

أ ـ أحكام متعالية عن الوجود الحسي ومرتبطة بالوجود المغيب، كالحكم بأنّ النفوس تُبعث من جديد بعد موتها لتثاب أو تُعاقَب على أعمالها.

ب ـ أحكام قيمية توجّه العقل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية، كالحكم بأنّ الصدق حسن والكذب قبيح.

ج ـ أحكام تجريبية مستمدة من ملاحظات الإنسان الطبيعية والتاريخية، كالحكم بسقوط الأجسام التي تزيد كثافتها عن كثافة الهواء نحو مركز الأرض، أو الحكم باقتضاء الفساد الإرادي في مجتمع ما تراجع اقتصاده وانهيار حضارته وعمرانه[(٨٣)].

فالنظام المعرفي هو نسق من العلم تم إدراكه بتفكّر وتدبير، وبشكل متناسق ومؤتلف لغايات ووجهات محدّدة، وهذا يعني من زاوية التحليل العلمي ما يلي:

(١) أن النظام المعرفي عملية إدراكية مقصودة، قوامها الإمعان في التفكر والتدبّر، سواء في ما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، الإنسان أو في ما هو خارجه من كون ووجود وحياة، وكأنّ لهذه العملية مجالاً تنطلق منه، ومجالاً تتحرك فيه، وكلاهما مهمان في تحديد مدى الإدراك ونطاقه وأدواته، وباليقين، غاياته ووجهاته.

(٢) حصيلة العملية الإدراكية تأتي في هيئة متآلفة متناسقة، تربط بين مفردات ما تم إدراكه وتناغَمَ بينها، بعيداً عن التخبط والاعوجاج والتناقض، بحيث يظهر النظام المعرفي في النهاية متميّزاً ومحدّداً، ولا يمكن إنكاره.

إنّ بنية النظام المعرفي لا بد أن يتحقّق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوّناتها، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات من دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى[(٨٤)].

---

(٨٣) لؤي صافي، «الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٣، العدد ١١ (شتاء ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٨٤) منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي،» ص ٣٣٧.

(٣) إن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية منفرداً، وإنما تتساند معه الحواس الإنسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عُدّ من معاني المعرفة تدبّر الأمر وإدراكه بحاسة من الحواس، والمهم في ذلك أن يتكامل العقل والحواس، ويتفاعلا كأداتين في بناء النظام المعرفي من دون تناقض أو ازدواج، وبقدر ما يحدث من تكامل وتفاعل يكون النظام علمياً مبنياً على حقائق وقوانين وافتراضات ونظريات.

(٤) المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهو مفاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة الموصوف ـ النظام ـ وهذا الموضوع يستلزم منهجاً في عرضه. والمنهج يعبّر عنه من خلال المفاهيم، والمفاهيم لا بد أن تستقي من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسّده، ومقتضى ذلك كلّه أنّ المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلنا إلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكّر وتدبّر، وأنّ لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي، ومصادره المعرفية.

(٥) الغاية ساكنة في النظام المعرفي ـ كما هي ساكنة في القيم ـ وترتبط ارتباطاً مباشراً بالمجال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، ويتعايش معه، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، والمتبادر من ذلك أنّ العملية الإدراكية جوهر النظام المعرفي ـ حين تتأسّس على إنعام الفكر والتدبّر لا تكون اعتباطية بلا غاية. ولعلّ هذا ما دفع بعض اللغويين إلى المرادفة بين المعرفة وبين الغاية، فجعلوا من مقاصدها تبيين الصالح من الطالح، والقيام على الأمر وسياسته ومتابعته وتحديده، وعدم إنكاره وتدبيره[(٨٥)].

يعتبر البعض أنّ «النظام المعرفي وسيلة نظرية يمكن من خلالها بلورة مجموعة من الأفكار والتصورات حول الخطاب المعرفي السائد بغية تحقيق ما يمكن أن نسمّيه القدرة على الفهم»[(٨٦)]؛ فهم النص وفهم الواقع، وإدراك

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٨٦) حمدي عبد الرحمن حسن، «التحوّلات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة،» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٣٨٨.

العلاقة القائمة بينهما، بمعنى إدراك المطلق الإلهي المتمثل في النص القرآني، وإدراك النسبي البشري، متمثّلاً في الواقع، لأنّ «المعرفة في جوهرها هي تجريد نموذج من النص المقدّس (الكلّي) يساعدنا على تفسير الجزئي في إطار الكلي، وعلى الحكم عليه، والمسافة التي تفصل القرآن عن الواقع هي مجال الجهد المعرفي»(٨٧).

ويذهب»عرفان عبد الحميد فتاح، إلى أنّ النظام المعرفي يقوم على ثلاثة مرتكزات متضايفة لا فصل بينها:

(أ) منظومة عقائدية (A System of Belief) تحدّد وجه نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة مما يصطلح عليه بـ (Ethos) «أو رؤية العالم (World View).

(ب) مواقف مخصوصة ومعيّنة عن الوجود والحياة الإنسانية والعام تشخّص في طريقة مخصوصة في الحياة (A Way of Life) وتتجسّد في نمط سلوكي له خصوصيته (Behavior)، ما يصطلح عليه عادة بـ (Ethics).

(ج) «هوية اجتماعية مشتركة» ((A Common Social Identity)، لأنّ الدين لا يشكّل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب بتسم بالعالمية وإلا غاب الالتحام بين المؤمنين به. وجب أن يتخذ الدين هوية اجتماعية، وبهذا الاعتبار، فإنّ الدين يحدّد معالم وحدة اجتماعية تتشكّل من أفرادها الذين أصبحوا أمة مخصوصة لها «عقيدة نظرية» وتسلك في الحياة منهجاً أخلاقياً واحداً، ولها «هوية اجتماعية مشتركة».

بهذا يكون النظام المعرفي مكوَّناً من:

- (Ethos): وجهة نظر كلّية عن العالم.
- (Ethics): نهج أخلاقي معين.
- (Ethnos): هوية اجتماعية مشتركة.

ويمكن صياغته في المعادلة التالية: النظام المعرفي = وجهة نظر كلية عن

---

(٨٧) عبد الوهاب المسيري، «في أهمية الدرس المعرفي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٠ (٢٠٠٠)، ص ٥٢.

العالم + نهج أخلاقي معيّن+ هوية اجتماعية مشتركة[٨٨] (world view way of life social identity)

خلاصة

مما سبق ذكره، يمكن القول إنّ مفهوم النظام المعرفي يتحدّد وفق النقاط التالية:

- النظام المعرفي يمثّل الرؤية الهندسية التي في ضوئها يتم البناء المعرفي والتشكيل الاجتماعي والتأسيس الأخلاقي.
- فهو بناء منسجم العناصر من حيث مصادره المعرفة ووسائلها ومناهجها وغاياتها.
- يشكّل التوحيد مبدأ هذا النظام، إذ في إطاره تنتظم كل معارف الإنسان وسلوكاته وثقافته وحضارته.
- النظام المعرفي هو ضبط أوزان المعرفة بين الوحي والوجود، بين العقيدة والشريعة والواقع ومعطيات العقل البشري.
- نجد فيه الإجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية حول الوجود الإلهي، الوجود البشري، والوجود الكوني.
- النظام المعرفي هو تركيب خلّاق يجمع بين معطيات التراث الإسلامي فهماً وهضماً واستيعاباً، وفهماً للتراث الإنساني المعاصر في صورته الفلسفية والعلمية والدينية، فهماً وهضماً ونقداً وتجاوزاً، بغية تحقيق استخلاف الإنسان في الأرض، باعتباره غاية من غايات الإسلام.
- النظام المعرفي يقوم على النموذج المعرفي الذي نتوصلّ فيه إلى مقولات تحليلية تستند إلى هذا النموذج، ولها مقدرة تفسيرية عالية، على حد تعبير عبد الوهاب المسيري.
- النظام المعرفي يقوم على رؤية العالم (World View) التي تزوّد الإنسان

---

(٨٨) عرفان عبد الحميد فتاح، «معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

بالإطار العام الذي يُفهم به كل شيء، ضمن كل موحَّد، ونجيب فيه عن أسئلة نهائية حول الله والإنسان والكون والحياة.

● يحدّد موقع وموضوع وحدود العقل الإنساني في العملية المعرفية في مقابل الوحي الإلهي والوجود الطبيعي، في إطار من التناغم والانسجام والتوازن والتناسق، في صورة كل مركّب، له هرمية معرفية وقيمية تدرجية من دون اضطراب ولا اختلال.

● هو شبكة مترابطة من المفاهيم تخص جميع مجالات حياة الإنسان يكون محورها التوحيد، بمعنى أن النظام المعرفي هو وحدة كلية تجمع بين الوحي والكون والعقل الإنساني والتاريخ.

● يكون النظام المعرفي توحيدياً عندما يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، تصدر المعرفة فيه عن الوحي والكون، وتقوم على العقل والحواس كوسائل، بحيث لا تعارض بين جميع مكوناته وعناصره.

● التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي للنظام المعرفي يضع عناصره في بنية منتظمة تشكل نسقاً موحداً، نسقاً من العلم ندرك به عالم الأشياء وعالم الأفكار وعالم الأشخاص.

● النظام المعرفي هيئة متآلفة متناسقة متناغمة متكاملة، فهو تركيب بين الوحي والكون والعقل والتاريخ والواقع، تركيب بين الغيب والإنسان والطبيعة. بين الدين والحياة، بين عالم الغيب وعالم لشهادة، بين المعرفة والقيم، بين الدنيا والآخرة بين الأرض والسماء، قائدها في كل ذلك هو التوحيد، فبدون التوحيد يختل النظام، ويفقد توازنه ووجهته الصحيحة والسليمة.

ثانياً: طبيعة النظام المعرفي

يطرح «محمد حسن بريمة» مجموعة من التساؤلات حول طبيعة النظام المعرفي هي: هل في الإسلام نظام معرفي خاص به مغاير لأنظمة معرفية خاصة بالثقافات والحضارات الأخرى؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأين نجد تفاصيل هذا النظام؟

إذا كانت المعرفة الإنسانية عبر العصور قد تم الحصول عليها من مصدرَي الوحي والكون، وتظهر بشكل متداخل يصعب ملاحظة فواصل دقيقة

بينها، فما مسوّغ القول بوجود نظام معرفي ينتسب إلى الوحي؟ وهل يجوز أن نطلق على الوحي اسم النظام المعرفي؟

ما طبيعة النظام المعرفي؟ هل هو نظام عامّ تتفرّع عنه أنظمة خاصة أخرى؟ ما هي؟ أم هو نظام خاص يتفرع عن نظام عامّ أشمل منه؟ وما هو(٨٩)؟ أيهما أخص بالإنسان العقلانية أم الأخلاقية(٩٠)، أم كلتاهما؟

إذا كان العلم يتعامل مع الوقائع، والدين يتعامل مع المعاني، وإذا كان العلم يحاول الإجابة عن الكيف، والدين يحاول الإجابة عن السبب، ألا ينبغي أن يكون العلم والإيمان متناسقين لا متعارضين؟ وما دور الحقائق القرآنية عن الكون والإنسان والحياة في فهم الإنسان الحياة؟ وما أثر ذلك في تشكيل الوعي الصحيح والسليم لحقائق الإنسان والطبيعة والكون(٩١)؟ وهل عجز الإبستيمولوجيا العلمية المعاصرة، الناجم عن عدم وصولها إلى آفاق الكونية يبرّر القول إن الإبستيمولوجيا الإسلامية مؤهلة لتحقيق ذلك(٩٢)؟

إن الإجابة عن السؤال الأول هي «نعم» وأنّ تفاصيل هذا النظام المعرفي الإسلامي نجدها في الوحي الكريم «قرآناً وسنة» باعتباره نظاماً معرفياً توحيدياً، بخلاف النظام المعرفي الغربي الدنيوي الوضعي.

أما السؤال الثاني: فإجابته تكمن في أن «الإطار النظري يشير إلى أن الظاهرة الاجتماعية عبر العصور ظلّت تنبني على نظامين مختلفين ظلا يؤسّسان للمعرفة البشرية بطريقة مستقلة، ثم تتم عملية دمج انتقائية لبعض مكونات أحدهما في الثاني في فترات من التاريخ ما يؤدي إلى الانطباع بتمازج النموذجين المعرفيين، بينما الحقيقة أنّ أيّاً منهما لم يفقد شخصيته المستقلّة، وهذان النظامان المعرفيان هما النظام المعرفي التوحيدي القائم على جدلية

---

(٨٩) محمد حسن بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن،» **مجلة تفكّر** (جامعة الجزيرة ـ السودان)، السنة ١، العدد ١ (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٤٢ ـ ٤٦.

(٩٠) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

(٩١) تورلا حاج حسن، «العلم والإيمان في سنن الله الكونية،» **التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا)، السنة ٩، العدد ١٧ (محرم ١٤٢٦هـ ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٥)، ص ١١.

(٩٢) محمد أبو القاسم حاج محمد، «قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية،» **المنطلق**، العدد ١١١ (ربيع ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٠٦.

الوحي والكون، والنظام الدنيوي القائم على أحادية الكون مصدراً ومقصداً. ولا شك أنّ العلم الكلّي الذي ينتج من جدلية الوحي والكون وما يترتب عليه من عمل، يختلف تماماً عن ذلك الذي يثمره النموذج المعرفي الدنيوي»[٩٣].

وطبيعة النظام المعرفي الإسلامي تكمن في أنّ المعرفة في شقها المتعلق بإنتاج العلم واكتسابه، جميعها تأتي أصولها إلى الإنسان من خارجه، سواء كانت علماً من كتاب الله المسطور أو كتابه المنظور، أو علماً قذفه الله في فؤاد عباده الصالحين بواسطة ملائكته، كالرؤيا الصالحة والإلهام، فليس هناك علم ينتج من داخل الإنسان وحده، لأنّ القرآن يقول **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والإبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾**[٩٤]؛ فالسمع وسيلة علم الخبر، والبصر وسيلة علم المختبر، والفؤاد يعقل آيات الله في علمَي الخبر والمختبر ويتهيّأ بذلك للمزيد من العلم عن الله تعالى تصديقاً لقوله تعالى **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**[٩٥].. والعلم المتوخّى من كتاب الله المسطور أو المنظور يتدخّل الإنسان في توليده متأثراً في ذلك بتحيّزاته المنهجية واللغوية ورؤيته الكونية[٩٦].

فالمعرفة البشرية علماً ومعرفة، هي كسب بشري تنسب إلى كاسبها، لأنّ الحق الذي فيها نسبي وظنّي، بينما الحق الذي في الوحي والكون مطلق ويقيني، ولا ينفي ذلك أنّ ما يصيبه الإنسان من علم باجتهاده في فهم المصدرين هو من عند الله[٩٧].

وهذا إنّ دلّ على شيء فإنما يدل على أنّ«النظام المعرفي القرآني باعتباره النظام المعرفي الشمولي يستوعب شتى زوايا الانتباه ومنظورات الوعي لدى الإنسان على أحوال الكائنات والوقائع في العالم، ومن ثم العلاقات والروابط السببية والخارجية بين هذه الكائنات كامتداد لماهيتها (..) إنّ القرآن الكريم يمثّل نموذجاً معرفياً يقف جنباً إلى جنب مع النماذج

---

(٩٣) بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن،» ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٧٨.
(٩٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.
(٩٦) بريمة، المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٩٧) المصدر نفسه.

المعرفية التي تحاول العقول البشرية وضعها وصياغتها فنستعيض عن مقولة «النموذج القرآني» بمقولة «النظام» وأنّ ما هناك هو مجموعة تصورات حول هذا النظام من عدة زوايا الانتباه على أوجه هذا النظام الموحد»[٩٨].

إنّ التقرير الإلهي في قوله تعالى: **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾** يُعلِمُنا بالحقائق الآتية:

١ ـ جعل الوعي عنصراً من عناصر قراءة النظام المعرفي القرآني، فحالة التقوى التي هي حالة إنسانية تنمو وتتقلّص تشير بذلك إلى حالة من الوعي «قالب الوعي» التي من شأنها استقبال العلم «مضمون الوعي».

٢ ـ جعل الوعي هو وفق فاعلية الـ (Mind) فمفهوم التقوى باعتباره حالة وعي هو حالة انفعالية تتوافر بكميات وكيفيات ودرجات متغايرة، وهي في هذا تتصف بشيء من الخصوصية من إنسان إلى آخر.

٣ ـ جعل ارتباط الوعي بالكون، فالعلم الوارد في النص القرآني يمثل الجانب الموضوعي للوعي، أي ما يقع على الحقيقة الكونية، فمتى ما دخل العلم «أي الكون» إلى الوعي صار بالضرورة لا انفصال بين الجانب العقلي للوعي والجانب الموضوعي منه، أي لا انفصال «لقالب الوعي من مضمون هذا الوعي» فكل وعي هو حتماً وعي بشيء ما مثلما تذهب إلى ذلك الظواهرية (Phénoménologie)[٩٩].

٤ ـ أن يكون الوحي هو العنصر الرابع المركزي في هذه التفاعلية الرباعية الضابط المرشد المحدّد للعلاقة بين كل هذه المتغيرات من تقوى وعلم ووعي وكون[١٠٠].

ولما كانت المعرفة البشرية في الإسلام مستمدة في غالبيتها من الوحي أي من القرآن الكريم، فإنّ طبيعتها تقتضي الإقرار بما يلي:

---

(٩٨) وائل أحمد خليل، «تصور منظومة التفاعلية الرباعية في قراءة النظام المعرفي القرآني: دراسة في منطق الفلسفة العلمية،» **تفكّر**، السنة ٤، العدد ١ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص ٧.

(٩٩) انظر: إدموند هوسرل، **فكرة الفينومينولوجيا**، ترجمة فتحي إنقزو، فلسفة (بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ٥٢.

(١٠٠) خليل، المصدر نفسه، ص ٣١.

أ ـ يثبت الإسلام للأشياء وجوداً خارجياً عينياً مستقلاً عن الذات العارفة وإدراكها. فوجودها قائم سواء وجدت هذه الذات أم لا، أدركتها أم لم تدركها[101]، بخلاف ما ذهب إليه «باركلي»[*] مثلاً الذي يقول إنّ الأشياء المحسوسة هي «أفكار»، وإنّ الأشياء المحسوسة وجودها هو كونها مُدرَكة والوجود كونه مُدرَكاً. . . وهو ما يتحدث باركلي عنه في مقدمة كتابه **مبادئ**، بأنّ موضوعات المعرفة الحسية بوصفها «أفكاراً»، بمعنى أن الموضوعات الحسية ليس لها وجود مطلق بذاتها بمعزل عن كونها مُدرَكة[102]. وهذا بخلاف المعرفة الإسلامية التي تقسّم الموجودات الخارجية بالنسبة إلى الإنسان إلى قسمين:

(1) **موجودات عالم الشهادة**: وهي الأشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة من جماد ونبات وحيوان وإنسان، ويدركها بحواسه.

(2) **موجودات عالم الغيب**: وهو العالم الذي ليس باستطاعة الإنسان إدراكه بالحواس، في هذه الحياة الدنيا، وهو داخل في ما يسمى بالميتافيزيقا كاللوح المحفوظ والجنة والنار والعرش ونحوها، ولها وجودها الثابت في الخارج. وقد بيّن القرآن الكريم استقلال هذه الموجودات عن الإنسان.

ب ـ المعرفة البشرية ثمرة التقاء بين ذهن الإنسان وبين الموجودات الخارجية، وإن كان هذا لا يعني التلازم التام بين الموجودات وذهن الإنسان، بمعنى أنه ليس كل موجود معروفاً أو ممكنة معرفته، وليس كلّ تصوّر أو تصديق في الذهن البشري واقعاً على شيء خارجي؛ فهناك من الموجودات ما لا قدرة لوسائل المعرفة الإنسانية عليها مثل كيفية الذات الإلهية وصفاتها، فالإنسان يقرّ بوجودها ولكنه لا يستطيع معرفتها[103]

---

(101) الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(*) هو جورج باركلي، فيلسوف إيرلندي ولد عام ١٦٨٥م، وتوفّي عام ١٧٣٣م في أكسفورد، من أهم مؤلفاته: **رسالة عن مبادئ المعرفة البشرية**، نُشر عام ١٧١٠م وقد ترجمة محمود سيد أحمد.

(102) فردريك كويلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود سيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، مج ٥، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٩.

(103) الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، ص ٨٩.

أو «عالم الأرواح والملائكة (..) فنعلمه (...) على الجملة ولا ندرك له تفصيلا»[١٠٤].

ج ـ أما كيفية العلاقة بين عقل الإنسان والأشياء الخارجية التي تثمر المعرفة، فإنّها تتم من خلال تطبيق العقل البشري بمبادئه القبلية التي فطر عليها على الأشياء والقضايا التي أمامه، حيث يثمر ذلك المعرفة[١٠٥].

هذه العناصر الأربعة تحدد طبيعة المعرفة في الإسلام، إذ إن الإسلام يمتد بالمعرفة البشرية إلى خالقها، أي الله، ولهذا يتفق العلماء المسلمون على أنّ أهم مصادر المعرفة التي ينالها الإنسان هو الوحي[١٠٦] الذي يمدّ الإنسان بحقائق ما كان له ليصل إليها بدونه، وهذا بالاستناد إلى العقل والحس كأدوات لتحصيل المعرفة، وكامتداد للوحدة الوجودية، فإنّ احتمالية التناقض الكامل بين الوحي والعقل الصريح قد أنكرتها المدارس الإسلامية، فهي تؤكّد أنّ وحدة الحقيقة تنبع من وحدة الألوهية المطلقة.

هناك هرمية معرفية مستندة إلى أسس قوية تؤمن بسيادة المعرفة الإلهية، فجدلية ابن حزم في كتابه **المِلل والنِّحل** القائلة إن القرآن حقيقة ويعرف من الكلام الوارد فيه، فهو مؤسَّس على العقل والحس، وهما القاعدتان السليمتان الوحيدتان للمعرفة، وحينما يُنزل الله الوحي فإنه يخلق في مستقبليه معرفة بحقائقه «تبيّن مكانة العقل كوسيلة لإثبات تكامل هذه المصادر»[١٠٧].

فالعلاقة بين الأسس المعرفية والأسس الوجودية تجعل من الضروري فهم وحدة الحقيقة من خلال توافق مصادر المعرفة، فالوجودية التي محورها الدين وهذه المعرفة هما أساسا الوحدة النموذجية في أدبيات النظرة الإسلامية؛ فمن طبيعة النظام المعرفي، إذاً، أنّه حدّد مكانة العقل والإحساس إلى جانب الوحي بغرض الحصول على الحقيقة النهائية، ومنع الفكر

---

(١٠٤) ابن خلدون، **المقدمة**، ص ٤٥١.

(١٠٥) الزيندي، المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٠٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩، وعبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة** (الرياض: مكتبة المؤيد؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٥٠٣ وما بعدها.

(١٠٧) أحمد داود أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٢ (خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

الإسلامي من الوقوع في تجزئة المصادر المعرفية المستندة إلى فرضية التناقض النهائي بينها[١٠٨].

وتحديد طبيعة النظام المعرفي المستند إلى الوحي تفرض علينا الحديث عن ثلاث خصائص أساسية تبيّن لنا طبيعة الوحي هي:

١ ـ اليقينية المطلقة لما قدّمه من علم: فالوحي بصفته جزءاً من علم الله، له ما لهذه الصفة من كونها مطلقة، غير محدودة، فعلم الله يتخطى حدود الزمان والمكان، خلافاً للعلم البشري المقيد بحدود الزمان والمكان، والناشئ من ملكات الإنسان المحدودة.

من هنا امتاز ما قدّمه الوحي من علم بأنّه يقين مطلق، سواء كان ذلك في ما أخبر به مما وقع ماضياً، أو حاضراً وقت نزوله ـ أو في ما يُستَقبَل من الزمان، أو في ما أثبته من حقائق العالم الغيبي، أو سنن الكون، أو غير ذلك.

٢ ـ تنزّهه عن التأثر بالزمان والمكان: لم يكن للزمن الذي نزل فيه الوحي على محمد (ﷺ) ولا للبيئة التي عاش فيها، أثر في تشكيل المعرفة التي جاء بها، الوحي علم صادر من الله المهيمن على الزمان والمكان، والمحيط بهما، وبما يجري فيهما، وهو منزّه عن ذلك بحكم هذه الإحاطة والهيمنة والعلو.

٣ ـ مستَنَد الوحي: إنّ طبيعة الوحي تختلف في مستندها عن المصادر الأخرى، فإذا كان العقل يستند إلى أدلّته القائمة على المبادئ الفطرية في الإنسان لإثبات ما قدّمه مع معرفة صحيحة، وإذا كانت المعرفة الحسبة تستند إلى التجربة الراجعة إلى العقل التي يوصل من خلالها إلى المعرفة الصحيحة، فإن مستند الوحي كونه من علم الله وعلم الله مستغن عن الاستعانة بأي وسيلة للوصول إلى معرفة الحقيقة[١٠٩].

إن هذه الخصائص الثلاث تؤكّد مطلقية الوحي، باعتباره مصدراً للحقيقة المطلقة، والعقل هو وسيلة تفسير الوحي، غير أنّ المعرفة الحاصلة لديه ليست

---

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٠٩) الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، ص ١٥١ ـ ١٦٢.

بمنزلة الوحي ولا ترقى إلى المطلقية، فهناك هوّة فاصلة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، هناك تفرقة، كما يرى ابن رشد، بين عالم الأمر وعالم الخلق[(١١٠)].

ولهذا اعتُبر تطوير نظام معرفي إسلامي أصيل ومعاصر في آن واحد، يقوم ـ في ما يقوم عليه ـ على محور دراسة مناهج التعامل مع الوحي قرآنا وسنة، بحيث تشكّل «إعادة النظر في مناهج وطرق التعامل مع القرآن والسنة النبوية، من حيث التعلّم والتعليم والتطبيق، المفتاح الرئيس والعامل الحاسم في بناء نظام معرفي وتربوي قادر على إعادة بناء الأمة الموصوفة بالخيرية والمكلفة بالشهادة(. . .)، فالمطلوب، إذاً، صياغة مناهج وطرائق قادرة على تحويل تعاليم الوحي لتصبح مكوّنات أساسية في فكر جميع فئات المجتمع وثقافتهم وأخلاقهم. . .»[(١١١)] «لقد فتح الوحي للعقل المسلم أبواباً شتى من العلوم والمعارف ليس في مجال العلوم اللغوية والشرعية فقط، بل وامتد ذلك إلى علوم الطب والجدل والهيئة والهندسة والجبر والمقابلة(. . .)، فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم، بل إنّ الحضارة الإسلامية كلها، إن هي إلّا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي، ويتضح ذلك من أبنية العلوم نفسها»[(١١٢)].

لقد تحقّق كل هذا، لأنّ «إيمان المسلمين (. . .) من حيث كونه حقيقة تتوجّه إلى عقل الإنسان ولا تتوجّه إلى سذاجته، إنّ حقائق الإسلام أو مسلّماته ليست غامضة أو حجارة عثرة أو ليست مستجيبة للمعرفة أو الإدراك، عقلانيتها أنها حقائق عقلانية صامدة إزاء النقد وخضعت لمعاناة الشك ثم اجتازته صامدة مترسّخة (. .) مَن استقبلها كحقائق فقد جارى بذلك العقل، ومن أصر على الرفض أو الشك، فإنّما ذلك ضلال عن جادة العقل»[(١١٣)].

وهذا بخلاف العالم الغربي وكل المعتدّين به، الذين لا يزالون كما يقول «الفاروقي» في نشوة الانتصار الهيّن للفكر العلمي على الكنيسة

---

(١١٠) محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩)، ص ٢١٩.

(١١١) الرشدان، «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم،» ص ١٧.

(١١٢) عبد الرحمن النقيب، **منهجية البحث في التربية الإسلامية: رؤية مغايرة** (المنصورة: دار البحوث بجامعة المنصورة، ١٩٩٦)، ص ١١٢.

(١١٣) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 41.

المسيحية، وبتأثير من هذه النشوة سقطوا في ضلال التعميم الخاطئ»... ذلك أنهم تصوّروا أنّ المعرفة الدينية كلها بالضرورة ذرائعية، فإذاً، كل سبيل للإيمان لا بد أن يكون تجريبياً، مقيّدين التأكيد المطلق إنما هو من معطيات العلم وحده، لأنّه صادر عن تجربة مضبوطة، إنّ كل شيء لا يخضع لمثل هذا التأكيد سرعان ما يوضع موضع الشك ما دام غير مؤكّد فهو باطل (If it is thus unconformable it is necessarily false)[١١٤]

إن المعقولية من طبيعة النظام المعرفي الإسلامي، وتكمن معقوليته في تقبُّل النقد والاحتكام للعقل وعدم الخشية من المقولات المضادة، وهو لا يعمل في الخفاء (Islam is not afraid of counterevidence nor does it operate in secret.) أو داعيا وفي أعماقه بعض الشك وعدم اليقين بتمنيّات ورغبة في أن تكون الحقائق على غير ما هي عليه في الواقع. «إن دعوة الإسلام دعوة عامة، متوجّهة لمخاطبة العقل، ساعية إلى إقناعه بالحق وليس بإغراقه في غوامض لا يدرك كنهها، أو إجباره على القناعة والتسليم بما يستعصي على الفهم»[١١٥] ثمة علاقة منطقية متصوّرة بين وعي التوحيد على المستوى الوجودي، وبين التوافق المعرفي والتوازن الذي تؤكّده الحقيقة القائلة إنه على الرغم من تعدّد مصادر المعرفة إلّا أنّ المرجع النهائي للمعرفة الكلّية هو الله سبحانه وتعالى[١١٦].

يتأسّس النظام المعرفي، إذاً، وتتحدّد طبيعته طبقاً للإجابة عن الأسئلة النهائية أو الكلية، وهي الأسئلة المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون والحياة، التي احتوتها قضايا علم العقيدة ابتداء من الإجابة عن سؤال الإله وطبيعته ووجوده ودوره، والإجابة عنه بالإيمان بالله واحد أحد خالقاً مدبراً متحكماً مالكاً... إلخ.، ومن ثم تتأسّس مسلّمات الخالقية والمخلوقية، ويتحدّد دور الإنسان في الكون وطبيعته وعلاقته بالله سبحانه، ثم سؤال الغيب وطبيعته وعلاقة الإنسان به، فتأتي الإجابة بالإيمان بالملائكة بوصفها وسيلة لتواصل الإنسان مع عالم الغيب، سواء من خلال الرقيب العتيد وحصر

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١١٦) أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة إبراهيم البيومي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ١٢٧.

الأعمال والمحاسبة أو من خلال قضية الوحي أو من خلال الموت. . . الخ.

ثم يأتي سؤال دور الإله في الكون وعلاقته به، فتأتي الإجابة من خلال الإيمان بالكتب والرسل بوصفها وسائل لتنظيم الحياة الإنسانية طبقاً لمنهج إلهي وتأكيداً لمصادر معرفية تشكّل معرفة الإنسان وتمثّل جزءاً محورياً فيها تأتي من عند الله سبحانه وتعالى، ومن ثم تُجاوز الكون والإنسان والطبيعة بوصفها مصادر للمعرفة وتؤطرها في مصدر آخر متمثل في الوحي الإلهي، من خلال الكتب وعبر الرسل. ثم تتفرّع بعد ذلك أسئلة تتعلق بطبيعة الحياة وعلاقة الإنسان بالكون ودوره فيه. . . الخ.

ومن هنا، فإن الإجابة عن هذه الأسئلة تمثّل الأساس الذي يقوم عليه النظام المعرفي الإسلامي والذي تتحدّد طبيعته من خلاله[117].

إن من طبيعة النظام المعرفي أنه يؤسّس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حد سواء، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى، وتوجد تفصيلات هذا النظام المعرفي في النص القرآني الذي يمثّل مستوى يتلوه مستوى آخر مكون من الحديث القدسي والحديث النبوي. ويشكّل المستويان مهاداً ثابت الدعائم لبنية النظام المعرفي الإسلامي ذي الأبعاد الأربعة في تناظرها مع المستويات الأربعة الممثّلة للتفاعل الكوني بين الوحي والكون والعقل والتاريخ.

ومحتوى المعرفية الإسلامية ذاته، بناء على المستويين المكونين للنص العقدي الكلي، يتشكل في مادته كما يقول «محمد عابد الجابري» من البيان والبرهان والعرفان[118]. وتجانس هذه التشكيلات الثلاثة للمحتوى المعرفي لا ينفي تمايزها، كما إن تمايزها لا ينفي تجانسها؛ فالتجانس نابع من المهاد المرجعي الواحد، ولكن التمايز نابع من اختلاف المنهجية والإجراء[119]؛ فالبيان يقوم على الاستقبال للنص، والبرهان يقوم على الاستدلال مع النص، والعرفان يقوم على استشراف ما وراء النص.

---

(١١٧) عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٦٨ ـ ٦٩.

(١١٨) انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠).

(١١٩) منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» ص ١٧١.

عن طريق التكامل، إذاً، بين النص والعقل والذوق تتشبّع العلاقة بين الوحي والكون، بين الوعي والمادة، ويأتي الفعل الإنساني في التاريخ حافزاً على استنهاض هذا التاريخ نحو أفق ترتبط فيه المعرفة بالقيم. وآيات الله على مستوى الوحي ومستوى الكون معاً هي المثال الحي للربط بين المعرفة والقيم في المنظور الإسلامي، فالمعرفة من دون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة من دون المعرفة تعطيل للنمو(١٢٠).

والمعرفة التي يولّدها العقل الإنساني تأتي من تفاعل الإنسان مع الكون والوحي بغرض إنماء الحياة وتطويرها إلى الأفضل والأجمل حساً ومعنى بما يوافق قيم الله في الحياة، ولا مصدر لهذه القيم الإلهية سوى الوحي، كما لا مصدر للمعرفة التي يولّدها الإنسان سوى الكون بوصفه في الكون مشروطاً بمعرفة السياق القيمي لهذا الفعل واتباعه.

فالوحي، إذاً، منظّم لمجرى الفعل الإنساني في الكون، ومحدّد لغايته، من هنا، فلا فصل في النظام المعرفي الإسلامي للوحي عن معرفة الإنسان وممارسته لفاعلية هذه المعرفية.

يتمحور التشكيل الأول (البيان) في النظام المعرفي الإسلامي حول تأسيس العلاقة المحورية بين المعرفة ـ القيمة ـ والممارسة، في حين يقدّم التشكيل الثاني (البرهان) تفسير منشأ المادة من حركة الفكر، ويتطور هذا التفسير ليشمل في مجمله تحديد وتأويل العلاقة بين المطلق والتاريخ، وماهية الفعل الإنساني وطبيعة الوجود والمصير ووظيفة العقل والصلة بينه وبين النص، وكيفية انعكاس الحقيقة على مرآة الله والفكر، أما التشكيل الثالث (العرفان)، فيقدّم فلسفة حدسية وكشفية وإشراقية للحقيقة، فيفتح النص على ثراء التأويل الدلالي من ناحية، ويقاوم تحوّل المبدأ الروحي الأوّل إلى مؤسّسة سياسية تحتكر تفسيراً واحداً لسلطة القائم بالنص من أجل تكريس مصالحها الدنيوية من ناحية أخرى(١٢١).

هذه التشكيلات الثلاثة، تكشف لنا طبيعة النظام المعرفي الإسلامي

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

البيانية، البرهانية والعرفانية، فتميّزه عن النظام المعرفي الغربي الذي انتصر للبرهان على حساب البيان والعرفان، وادعى امتلاك الحقيقة، أو على الأقل القدرة على امتلاكها، معتبراً الدين أو الوحي «لا معقول» ينبغي استبعاده عن العملية المعرفية والاجتماعية، بحجة عقلنة العالم والمجتمع والفرد. يقول «علي حرب» في مقالة له بعنوان «من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية»، نشرها في مجلة **دراسات عربية** ما يلي: «والذين يعتقدون أن بالإمكان عقلنة العالم أو المجتمع أو الفرد بالكلية من خلال العقل الكلي أو النسق المحكم أو النظرية الشاملة، فإنهم يتعاملون مع العقل بطريقة غير معقولة، وينتجون أخطر أنواع اللامعقول، عنيت بذلك العقلانيات المغلقة المتمثلة بالأنظمة الشمولية والإيديولوجية الفولاذية والأصوليات المقدسة، الدينية أو العرقية»[١٢٢]؛ فمثل هذه الرؤية تكشف عن الانتصار الواضح للعقل والبرهان على حساب الوحي والعرفان، وتدعو إلى اقتحام المناطق «التي كان يرذلها العقل ويستبعدها من مجال البحث والسؤال، إنه اختراق لمنطق الممنوع أو المسكوت عنه أو الممتنع على التفكير»[١٢٣].

فالنظام المعرفي الإسلامي القائم على التشكيلات الثلاثة البيانية والبرهانية والعرفانية، و«الذي يشكل نمطاً من المعقولية في التعامل مع الغيب واللامعقول(. . .) مآله الانغلاق على الذات وإقامة في القوقعة، والعجز عن الإنتاج والابتكار، وانعدام القدرة على التواصل والتبادل، سواء في الداخل أو مع الخارج، لقد بات إرثاً ميتاً وعبئاً ثقيلاً. .»[١٢٤].

إنّ من أخطر ما أصاب النظام المعرفي عند المسلمين من تشوهات وانحرافات التحول التدريجي المستمر من نظام للمعرفة ينبت في عقيدة التوحيد، ويتطور بالاجتهاد والتجديد، وإلى نظام للمعرفة قائم على الازدواجية بين ما هو علماني وما هو ديني، وعلى الخصومة بين ما هو وحي وما هو اجتهاد بشري. ولقد تجلت هذه الخصومة وازداد الفصام بين عقيدة الأمة وثقافتها وتراثها من جهة، وأنظمتها التربوية والإعلامية والاقتصادية من

---

(١٢٢) علي حرب، «من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية،» **دراسات عربية** (بيروت)، السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨ (أيار/ مايو ١٩٩٥)، ص ٢٣.

(١٢٣) المصدر نفسه.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

جهة أخرى، في المعارك المصطنعة بين الأصالة والمعاصرة بين الإسلام والعروبة، وغير ذلك من الثنائيات(١٢٥).

إنّ تطوير نظام معرفي إسلامي، يقوم على التوحيد، ويُطوَّرُ بالتجديد والاجتهاد، يعدّ ذلك ضرورة حضارية وتاريخية وإيببستبمولوجية لا غنى للإنسان المعاصر عنها. هذه الإيبيستيمية محكومة بوعي الإنسان بذاته كخليفة لله تعالى في أرضه، هو الذي يجعل منه محور إشعاع للتاريخ البشري، إنه فقط في إدراكه خلافته لله، ومن ثَم في تعهّده الكامل للرؤية الإسلامية فحسب، يستطيع المسلم أن يتصرّف بمسؤولية في كلية الزمان والمكان. وهكذا يجب على المسلم أن يشارك في شأن عملية التداول العلمي في الزمان والمكان (مادياً، نفسياً اجتماعياً وروحياً)، ليوجّه مساره نحو تحقيق سنة الله(١٢٦).

فالرؤية الإسلامية هي التي توجّه النشاط المعرفي للإنسان مادياً ونفسياً وعقلياً واجتماعياً وروحياً، فيتجاوز بذلك الطبيعة المادية المحضة للنشاط المعرفي كما هو في المنظومة الغربية، أو الطبيعة الروحية الصرفة، كما هو في الحضارات الآسيوية الهندية والبوذية، ليكون النظام المعرفي الإسلامي وسطاً بين المادة أو الروح، أو جمعاً وتركيباً بينهما وهو «. . . في ذلك لا يسعى وراء إرادته «المبدعة» وإنّما يتّبع إرادة الله (. .) ومن هنا فإنّ المسلم يتمتع بحماية في ثلاثة أوجه:

- حماية ضد قدرته على استغلال الطبيعة.

- ضد غطرسة القوة إذا ما انتصر.

- ضد المأساة حين ينقطع الرجاء والأمل ويحلّ اليأس إن تُصَب الروح إذا ما انهزم»(١٢٧).

فالإسلام له علاقة بمختلف ميادين الفكر البشري وفعاليته.

إن طبيعة النظام المعرفي الإسلامي قيمية في الأساس، فهي حماية للإنسان من الهلاك والضياع وحماية للطبيعة من الاستغلال والفساد، وحماية

---

(١٢٥) الرشدان، «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم،» ص ١٠.

(١٢٦) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. xiv-xv.

(١٢٧) Ibid., p. xv

للنفس والروح والعواطف من اليأس والانهزام والضعف، ويأتي تصوّر الفاروقي لطبيعة النظام المعرفي كرد فعل على ما أصاب النظام المعرفي الغربي من الفشل والتأزم والتفكيك والتحليل الفاقد لعملية التركيب بين مكونات النظام المعرفي الثلاثة: الوحي والكون والإنسان.

الإنسان كائن حرّ ذو إرادة سيرتكب شروراً، ولكنه يستطيع بانسجامه مع الإرادة الإلهية أن يفعل الخير ويحقّق أسمى قدر من إرادة الله (...) ولقد تمثّلت إرادة الله في قانون الطبيعة أنها سنّة الله التي لا تتغيّر، غُرست في الخليقة لتسير كما أراد الله لها بارئها، لا يمكن الطبيعة أن تعصي هذه القوانين أو تخالفها، وكل ما تستطيع فعله هو تطابق كلي معها[128].

إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب، ومن أهم علامات تميّزه وتفرّده عقله الذي لا يسجّل الطبيعة بشكل سلبي فحسب، وإنما يعيها بشكل فعّال. يقول الفاروقي: «.. لقد صوّرَ ربُّ العزّة معلناً ملائكته عزمه خلق العالم واضعاً فيه خليفة ينفّذ إرادته، لم يُبدِ الملائكة قبولهم لهذا المخلوق الذي سيمارس القتل ويفسد في الأرض ويسفك الدماء، فهو في رأيهم إنما هو كائن ليس بفاضل (...) إن الملائكة لا حرية لديهم لعصيان الأمر الإلهي (...) إن الله عرض أمانته على السموات والأرض والجبال فأخذهم الخوف والذعر من تحمُّلها ولقد رفضوها ولكن الإنسان رضي بها وأخذ على عاتقه حمل أعبائها»[129]. قال تعالى: **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾**[130].

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، هو الكائن الوحيد القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته بحسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب، وقادر على التوبة والعودة، وهو قادر على البهيمية والملائكية، فممارسته ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

(١٣٠) **القرآن الكريم،** «سورة الأحزاب،» الآية ٧٢.

عن الظواهر الطبيعية، إنه جزء يتجزأ من الطبيعة، هو مركز الكون وسيد المخلوقات[١٣١].

إنّ قدرة الإنسان على إعادة صياغة ذاته وبيئته مردّها إلى العقل باعتباره «. . . وسيلة للإدراك والتمييز والحكم(. . .) كما جاء في القرآن توجيه معنى العقل إلى تلك القوة المميّزة في الإنسان التي تعرِّفه بالحق والخير وتهديه إليهما، وبالباطل والشر وتبعده عنهما (. . .) إن العقل الذي نعنيه في مجال حديثنا هذا هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمّله فهماً وتطبيقاً»[١٣٢].

إن الإسلام يرى نفسه دين الفطرة، أو الديانة الطبيعية التي فطر الله الناس عليها لمّا وهبهم القدرات العقلية التي يميزون بها قوانينه أو اتساقه في جميع ميادين الحياة والعمل[١٣٣]. ولأن التوحيد رؤية كونية، والكون جدل مستمر، فالتوحيد بوصفه القيمة الأهم ينطوي على صورة خاصة من هذا الجدل، فهو يعني أن الله هو الواحد المطلق الكامل الذي يتصف إزاءه الإنسان بالعبودية في ما يعني أن هذا الإنسان ذاته مخلوق «فوق طبيعي، وأن استعداد الوعي والاختيار والخلق الذي صنعه في الطبيعة على نسق الله، يقوده إلى نضجه القويم وتكامله المعنوي في هذه الأبعاد الثلاثة إلى ما لا نهاية، أي إلى كمال لا يقبل التصور»[١٣٤].

إنّ اكتشاف المبدأ الأصلي الذي يقف وراء كل الأحداث والأفعال في الوجود والانتهاء إلى هذا المبدأ بوصفه قيمة وواقعاً معاً، هو نقطة الانطلاق الأولى في بناء النظام المعرفي الإسلامي الذي تكون فيه المعرفة الحقة، المعرفة الكلّية التي تتدرّج بعد ذلك هبوطاً إلى تفسير الأشياء في مستوياتها

---

(١٣١) عبد الوهاب المسيري، «التحيز في النموذج الحضاري الغربي،» **الإنسان** (دار أمان للصحافة والنشر، باريس)، العدد ١٤ (١٩٩٥)، ص ٦٠.

(١٣٢) عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ط ٣ (بيروت: الدار العربية للعلوم؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ٧١ ـ ٧٢.

(١٣٣) الفاروقي والفاروقي **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٧٢.

(١٣٤) علي شريعتي، **العودة إلى الذات**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦)، ص ٣١٤.

المختلفة في ما تنتهي هذه الأشياء جميعا إليها في صعودها نحو انبثاقها، بحيث يزول التضاد بين العلمي والميتافيزيقي على نحو لافت[١٣٥]، بحجة أن «العلم يقوم على أساس متين توفره الملاحظة والتجربة، وأنّ هناك طريقة استنتاجيه تُمَكّن من استخلاص النظريات العلمية بكل أمان»[١٣٦]. ورفض الميتافيزيقا بحجة أن «الميتافيزيقا كلامها كله فارغ (. . .) لا يرسم صورة ولا يحمل معنى، وبالتالي لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأي»[١٣٧].

لقد استبعد بيكون الميتافيزيقا لصالح العلم، واستبعد برغسون (Bergson)، العلم لصالح الميتافيزيقا، واستبعد ماركس الميتافيزيقا والعلم كليهما لصالح الإنسان. ربما يعود الصراع بين العلم والميتافيزيقا إلى العصر الحديث، في الوقت الذي تضاربت فيه آراء الفلاسفة والعلماء بين من يحاول إثباتها وتثبيتها في الفلسفة، ومن يحاول استبعادها من مجال البحث العلمي وحتى الفلسفي. وربما يعود الفضل إلى ليبنيتز (Leibniz) في إثبات التصوّر المدرسي للميتافيزيقا، بعد ما بقي متذبذباً في فلسفة ديكارت. وواصل كانط (Kant) المجهود نفسه الذي قام به «ليبنتز» وإن كان قد أعاد تنظيمها في نسق فلسفي مغاير نوعاً ما لتصوُّر «ليبنتز».

ولقد ميّز وولف (Wolff) بين نوعين من الميتافيزيقا، ميتافيزيقا عامة أو كما سمّاها الأنطولوجيا التي تعني العلم بالكائن بصفة عامة، وميتافيزيقا خاصة التي تعني الكوسمولوجيا المتعالية»[١٣٨].

غير أنّ التضاد بين الميتافيزيقا والعلم الذي دام قروناً عديدة، سرعان ما تبدّد أمام الاكتشافات العلمية والنتائج الطارفة للنسبية وفيزياء الكم ونظريات الوتر التي تشير إلى «. . . أن أفكاراً جديدة وثورية أُدخلت في علم الطبيعة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وقد مهّدت هذه الأفكار الطريق إلى اتجاه فلسفي جديد يختلف عن وجهة النظر الميكانيكية. ولقد وُلدت

---

(١٣٥) منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» ص ١٧٠.

(١٣٦) آلان شالمرز، **نظريات العلم**، ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)، ص ١٢.

(١٣٧) زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٤١١هـ/ ١٩٩٣م)، ص ٣.

(١٣٨) Aristote, *Sur le savoir philosophique métaphysique*, traduction originale de Jean Montenot (Paris: Hachette Livre, 1997), p. 122.

مبادئ جديدة نتيجة لأبحاث «فاراداي» «ومكسويل» «وهرتز» و«كونت»، هذه المبادئ صورة جديدة للحقيقة»[١٣٩]. وهل بقي من مجال للحديث عن الفصل بين العلم والميتافيزيقا في ظل الثورة المعرفية العلمية المعاصرة التي كشفت تداخل ما هو علمي مع ما هو ميتافيزيقي؟ هل بقي موضوع الطاقة تابعاً للتصوّر المادي المكاني القابل للقياس وفق فيزياء نيوتن؟ أم أنّ تصوّراً جديداً للموضوع العلمي أو للواقع العلمي كما يقول غاستون باشلار، فرض نفسه وتحرّر من التصوّر الكلاسيكي سواء للعلم أم للميتافيزيقا. يقول جون غريبين (John Gribbin) في كتابه **مولد الزمان**... «إذا كان هناك في العلم حقاً أي حقيقة عميقة فهي ما يوجد من اتفاق بين الفيزياء الفلكية للنجوم وبين الكونيات واكتشاف مولد الزمان...»[١٤٠].

إن الثورة المعرفية العلمية المعاصرة دفعت ببعض الفلاسفة والعلماء إلى إعادة النظر في تركيبة النظام المعرفي «الفلسفة والعلم والدين»، بحيث كشف العقل الحديث عن حاجة العلم إلى الدين في تفسير بعض الظواهر كمسألة الزمان وبدايته، والمكان وأصله، وحاجة الدين إلى الفلسفة لفهمه فهماً شمولياً نسقياً وواقعياً في ترابط وانسجام لا انفصام بينهما، بمعنى آخر، هناك ضرورة ملحّة لربط الفكر النظري بالعملي، التجريدي بالمحسوس، العقلي بالواقعي، الميتافيزيقي بالفيزيقي، العُلوي بالسفلي، العام بالخاص، المتناهي باللامتناهي، الإنساني بالطبيعي، الرياضي بالفيزيائي... إلخ.

فلم يعد العلم مجموعة من التخمينات قد يأخذها القائلون مأخذ اليقين، ولا هو ركام من الخبرات تكتسبها الشعوب بتجارب القرون ولا حتى شتاتاً من «الحقائق»، وإنما هو في كنهه نظرية، أي نسق استنباطي من المفاهيم المجردة، بمعنى «أن الفلسفة في نشأتها كما في تجدّدها وتنوّعها، تفترض العلم، ولا وجود لها إلا بوجوده، إلّا أنّ علاقتها العضوية بالعلم ليست العلاقة الوحيدة التي تحدّد خصوصيتها ولا هي البعد المهمين عليها باستمرار،

---

(١٣٩) ألبرت آينشتاين وليوبولد أنفلد، **تطور علم الطبيعة**، ترجمة محمد النادي وعطية عاشور (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٨٩.

(١٤٠) جون غريبين، **مولد الزمان: كيف قاس علماء الفلك عمر الكون**، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٣٤٤.

حيث إنّ الفلسفة تتصل في الوقت نفسه بضرب آخر من الممارسات النظرية العملية»[١٤١].

في السياق نفسه كتب «ردولف كارناب»، مبيّناً العلاقة الوطيدة بين الفلسفة والعلم في مقالة له[١٤٢]. . . «إن الإنسان لا يستطيع أن يتابع الفلسفة إلا عن طريق توضيح أفكار وعبارات العلم باستخدام التحليل المنطقي، وأداة ذلك هي المنطق الحديث»[١٤٣].

غير أن المنطق الحديث ذاته الذي يتحدث عنه المناطقة والفلاسفة والعلماء، أصبح عاجزاً عن تفسير ظواهر الكون «. . . فللمرة الأولى في القرن العشرين اصطدم العلماء بإعادة تفسير خطير حول مقدرتهم على فهم الكون، ففي كلّ مرّة سأل فيها الفيزيائيون الطبيعة من خلال تجربة ذرية، أجابتهم هذه الأخيرة بمفارقة، وكلّما حاولوا توضيح الوضع ازدادت المفارقة حدة (. . .)، وهكذا، فالفيزياء الذرّية تُظهر الوحدة الجوهرية للكون، فهي تبيّن أنّه ليس بالإمكان تجزئة العالم، والجزئيات ما دون الذرية ليست «أشياء» بل هي اتصالات في ما بين الأشياء، وهذه الأخيرة ليست سوى اتصالات في ما بين أشياء أخرى، وهكذا (. . .) كما أظهرت الفيزياء الحديثة عدم إمكانية الفصل بين المادة والروح، أي بين المراقِب والمراقَب. . .»[١٤٤].

لقد أصبحت المادة والروح يشكّلان حقاً واحداً تذوب فيه المسافة بين المرئي واللامرئي، والمحسوس واللامحسوس والمادي واللامادي، وهو ما أكدّ صدقية النظام المعرفي الإسلامي منذ وقت مبكر، بحيث يؤدي هذا التصوّر إلى أنّ الواقع ينطوي في حناياه على إمكانيات خفية يمكن الإنسان تفجيرها، ومن ثمّ يسعه أن يرتفع بالواقع إلى مستوى النموذج والنزوع الطوباوي، وهذا في الحقيقة لا يعدّ شكلاً من أشكال الحلم بقدر ما يعني

---

(١٤١) حمادي بن جاء الله، **العلم في الفلسفة** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٩)، ص ١٧.

(١٤٢) انظر: Rudolf Carnap, «The Old and the New Logic,» translated by Isaac Levi, <http://www.delfimsantos.com/textos/rcarnap_the_old_and_the_new_logic_1931.pdf>.

(١٤٣) ألفرد تارسكي، **مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية**، ترجمة عزمي إسلامي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠)، ص ٩.

(١٤٤) منى فياض، **العلم في نقد العلم: دراسات في فلسفة العلوم** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

قدرة كامنة من شأنها أن تعيد تركيب الواقع تركيباً جديداً وفقاً لمنهج معين وإجراءات معينة[١٤٥].

إنّ طبيعة النظام المعرفي الإسلامي تقتضي، إذاً، الجمع بين المادي واللامادي، المحسوس واللامحسوس، المرئي وللامرئي، الوحدة والكثرة، الثبات والتحوّل، النسبي والمطلق، الطبيعي والإنساني، المعرفي والقيمي، في إطار المعرفة الكلية، التي تنطوي في مكمونها على طاقة الاكتمال الحيوية التي تعكس في صورتها المتوازنة خصائص النموذج الكلي، وفاعلية الإحاطة التي تمتلكها الرؤية الشمولية للنموذج الذي يجعل «هيمنة النص لا تعني إهمال الدليل عليه، وتحصيل الدليل عليه لا يعني إهمال الكشف الحدسي والذوقي، وبيان النص محور يدور عليه وبه فلك المعارف، وتقاس إلى حركته في الجهات حركة الفكر، ولا يعني ذلك تحكمية النص، وإنما يعني مرجعيته، فهو حقل مقايسة يضمن الثبات الكلّي على الرغم من التحوّلات الموضعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة، فالتوازن هنا شكلٌ من أشكال التفاعل المرن الذي يتيح تحقيق الغائية بطرق متساوية ومتجددة..»[١٤٦].

يسوق لنا «الفاروقي»، نموذجاً من الفلاسفة الذين جسّدوا النموذج المعرفي في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي وهو نموذج أبو حامد الغزالي الذي «أقام نظامه على أن الله هو البدء والأساس(...)، فهو قد ربط العقل بالإيمان ومنه استقى فرضياته المطلقة (..) ومن دون هذا الربط يكون العقل عرضة للخطأ، ولا يمكن الاعتماد عليه، ويمكن معرفة الله من خلال أعماله ونظامه ومقصده في الطبيعة، وعنايته الموجودة في كل مكان، وكل ذلك يستطيع العقل تمييزه بشكل مؤقت، لكنه غير نهائي، ويوجد بين الله والعالم مجال «الملكوت» و«الأمر» وهو عند الغزالي مجال القيم (...) ومعرفته يقين ومثل هذه المعرفة أساس لكل معرفة أخرى»[١٤٧].

فالغزالي بعمله هذا، الذي ربط فيه بين العقل والإيمان، والله والعالم، والمعرفة بالقيم، يكون قد كشف عن المبدأ الأصلي الذي يقف وراء كل

---

(١٤٥) وليد منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٥، العدد ١٨ (١٩٩٩)، ص ١٧١.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(١٤٧) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٣٥.

الأحداث والأفعال في الوجود، المبدأ الذي يوصف بأنه قيمة وواقعة معاً، كما أشرنا من قبل، لأنّ «المعرفة القيّمة التي تصل الإنسان بالله عبر معرفة العالم، تلك المعرفة التي تغدو معيبة ومن دون أساس ومن دون المعرفة القيمية»[148].

مبدأ التوحيد ينعكس على شخصية الإنسان، إذاً، إذ إن «الشخصية الموحّدة مشغوفة بوجود الله، فهو فاعل في كل ما يحيط بها من حوادث طبيعية واجتماعية وما بداخلها من حوادث نفسية، فالله فعله وغايته شغلها الشاغل في جميع أوقاتها وحالاتها، هو الأصل والأوّل والآخر، هو المبدأ أو النهاية (...)؛ فالشخصية الإسلامية هي التي تعي وجود الله وتحيا في ظل هذا الوعي، وحياة الإنسان المسلم في ظل هذا الوعي معناها تَبيُّن وجود الله في كل ما يحيط بها من حوادث وحقائق»[149].

خــلاصة

يمكن أن نستخلص جملة من النتائج في نهاية هذا الفصل هي:

● النظام المعرفي ظاهرة تاريخية صاحبت العقل الإنساني في الفكر الإسلامي، إذ تمتد إلى نزول الوحي الذي أمر الإنسان أن يقرأ باسم الله.

● يقيم النظام المعرفي الإسلامي بناءً منسجماً بين مصادر المعرفة ومجالاتها الطبيعية والإنسانية والعقائدية في صورة متوازنة.

● النظام المعرفي الإسلامي هو القيام بالقفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع معطيات التراث الإسلامي مع نتائج العلوم العصرية في إطار الغايات التي حدّدها الإسلام.

● إعادة بناء النظام المعرفي عملية إبستيمولوجيا جديدة تعيد ترتيب وتركيب عناصر الرؤية المعرفية للإنسان أو لله والكون والحياة وفق هرمية تراتبية تحدّد موضع وموقع كل مكوّن من مكوّنات النظام المعرفي في إطار من الاتساق والتوافق.

● يقوم النظام المعرفي على جملة عناصر المعرفة وأركانها كما تحددها

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

(١٤٩) إسماعيل الفاروقي، «الشخصية المسلمة،» **التوحيد** ([د. ت.])، ص ١٩ ـ ٢٠.

الرؤية العقدية الإسلامية، ومنطلقاتها، وأهدافها، وأبعادها، ومستوياتها، في صورة منتظمة ومنطقية، بحيث تكون فلسفة المعرفة الاستمرار لفلسفة الوجود داخل سياق واحد موحّد يجد أصله في «عقيدة التوحيد» كناظم منهجي وضابط معرفي وأساس قيّمي.

• التوحيد هو المبدأ الذي يوحِّد عناصر المعرفة، ويكتنفها في إطاره، يحوّل الخليط من علاقات العناصر مع بعضها إلى بنية منتظمة، تتميز فيها مراتب الأفضلية ودرجات الأهمية في نسق موحد.

• يستند النظام المعرفي إلى مبدأ الفهم، فمن دونه لا يمكن الحديث عن نظام معرفي قائم بأنّه مدرك ومستوعب لفهم الإنسان لنفسه وللوحي والله والكون والحياة.

• إدراكنا لأنفسنا وللعالم من حولنا هو نتاج النظام المعرفي الكامن في ثقافتنا ورصيدنا الثقافي والعلمي والعملي والتاريخي والحضاري.

• لكل نظام معرفي نموذجه المعرفي الذي به يفسّر ويحلّل الظواهر والوقائع، فهو قدرة تفسيرية تحليلية كما يسميها المسيري، تعكس شكل العملية الإدراكية ومحتواها للإنسان، بحيث يتداخل فيها موضوع الإدراك مع الذات المدركة.

• يحدّد النظام المعرفي للإنسان الغاية من المعرفة والعلم، ويحدّد مصادرهما ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان، ويوجّه الإنسان إلى مناهج الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسابها، كما يرشده إلى ضوابط ممارستها وتطبيقها في الواقع والتاريخ.

• النظام المعرفي هو حصيلة عملية إدراكية يتفاعل فيها العقل والحس مع الوحي قرآناً وسنة والكون والإنسان والحياة، ومعنى ذلك، أنّ العقل وحده لا ينهض كأداة وحيدة للعملية المعرفية، وكذا الأمر بالنسبة إلى الوحي، بل هو حصيلة تفاعل مجموع عناصره.

• للنظام المعرفي في الفكر الإسلامي طبيعة عقلانية، إذ تكمن عقلانيته في تقبّل النقد والاحتكام إلى العقل والاستناد إلى الإقناع والحجة بدلاً من الخشية من المقولات المضادة.

● يؤسّس النظام المعرفي خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حد سواء لكل مجتمع في التاريخ، فالنسق المعرفي الإسلامي ذو بينة ثلاثية: البيان(النص) البرهان(العقل) العرفان(الكشف)، في بناء متجانس ومتمايز؛ فهو يتجاوز الطبيعية المادية الصرفة أو الأساس المادي الطبيعي، كما يتجاوز الطبيعة الروحية المحض أو الأساس الروحي الصرف، بل النظام المعرفي الإسلامي ذو طبيعة مادية روحية متعالية سامية وقيمية.

● فهو يجمع بين العلم والميتافيزيقا في صورة نسق مفتوح مغاير للأيديولوجيا ذات الطبيعة المغلقة والنهائية، بنيته شاملة للمادة والروح في حقل واحد تذوب فيه المسافة بين مختلف ثنائيات الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر، التي وجدت في التاريخ والتي لم يستطع الفكر أن يتجاوزها أو يتحرّر منها.

● تتحدّد، إذاً، طبيعة النظام المعرفي، بتداخل أنظمة أخرى معه تتمثّل في نظام الاعتقاد ونظام القيم.

الفصل الرابع

أسس النظام المعرفي

تمهيد

إذا كان النظام المعرفي هو ذلك البناء المنسجم بين مصادر المعرفة، ومجالاتها الإنسانية والعقائدية بناء متوازناً مركباً، يجمع بين معطيات التراث الإسلامي ونتائج العلوم العصرية في إطار الغايات التي حدّدها الإسلام، فإن إعادة بنائه على أساس النموذج المعرفي التوحيدي القائم على الوحي والكون يقتضي تفعيل قواعد العقيدة معرفياً، وتحويلها إلى طاقة معرفية مبدعة تقدّم إجابة شافية عما يطلق عليه «الأسئلة الكلية أو النهائية»، فترسم معالمه وتحدّد وجهته وتميّز هويته وتحفظ خصوصيته المعرفية والحضارية.

ولما كانت طبيعة النظام المعرفي تقتضي إعادة ربط المعرفة بالعقيدة وبالقيم، وتجاوز الفصام الحاد الذي حدث في تاريخ الفكر البشري بين المعرفة والعلم والقيم، فإن أسئلة كبرى تطرح نفسها علينا، مفادها ما يلي:

- ما هي الأسس التي يرتكز عليها النظام المعرفي؟
- كيف تكون العقيدة أساساً للنظام المعرفي؟
- ما هي الرؤية المعرفية والإبستيمولوجيّة للنظام المعرفي؟
- كيف تكون منظومة القيم أساساً للنظام المعرفي؟
- كيف يمكن الجمع، إذاً، بين نظام الاعتقاد ونظام المعرفة ونظام القيم؟

وهو ما نحاول الإجابة عنه في هذا الفصل.

أولا: الأساس العقدي

ثمة جملة من التساؤلات الفلسفية ظلّت تؤرّق وعي الإنسان مذ القدم، ولم يستطع إيجاد الإجابة عنها وهي:

- ما أصل الإنسان؟ ما وظيفته في الحياة؟ ما غايته في الوجود؟
- ما الكون؟ ما غايته؟ وأين تقع نهايته؟
- كيف بدأ الزمان؟ كيف نشأ المكان؟
- هل للكون بداية؟ وهل له نهاية؟
- ما سرّ الانتظام الموجود في الكون؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية التي ظلّ الإنسان منذ البدء يبحث بشوق ونهم عن الحقائق الكونية لمعرفة الأسرار والخفايا الكامنة وراء الأمور الغامضة، والمشاكل المبهمة لإشباع غريزة التساؤل، وحب المعرفة والطموح الفكري على ضرورة وجود مبدع منظّم وكبير[١].

وقد جاءت محاولة ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) للإجابة عن بعض هذه التساؤلات في قوله: «في أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر ما في الإمكان (...) من النافع أيضاً أن تُعَدَّ جميع الأشياء التي يمكن الشك فيها غير صحيحة»[٢]. وربما يكون ديكارت قد أشار إلى الأساس العقدي لبناء الفكر والمعرفة اليقينية، بحيث تساءل في كتابه **مبادئ الفلسفة** قائلاً: «على أي معنى يمكن القول إن من جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية؟»[٣]

غير أنّ التصوّر الآلي للعالم عند ديكارت جعله يستبعد البحث عن العلل والغايات التي ترمي إليها الظواهر، يقول ديكارت: «لا ينبغي أن نفحص عن الغاية التي من أجلها صنع الله كل شيء، بل حسبنا أن نفحص عن الوسيلة التي أراد أن يكون حدوث الشيء بها، وكذلك لا ينبغي أن نبحث عن الغايات

---

(١) بسمة كيال، **أصل الإنسان وسر الوجود**، ط ٢ (بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٢)، ص ١٨.

(٢) رينيه ديكارت، **مبادىء الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥)، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

التي أرادها الله من خلقه للعالم، وكل بحث عن العلل الغائية سينبذه نبذاً تاماً من فلسفتنا. . .»[٤].

لقد تحوّل هذا التصوّر الآلي للعالم إلى «نموذج للتفسير أو (باراديغم) فرض نفسه على العقول، فأصبحت معاييره ومقاييسه هي المعايير والمقاييس الموجّهة لكل بحث في الطبيعة.»[٥] وتكرّس التفسير المادي للأشياء، مستبعداً كل عناصر خفية ومتوارية عنا، فالأحجار والنباتات، برأي ديكارت، لا تخفي أسراراً كالتجاذب والتنابذ، فلا شيء يوجد بالطبيعة إلا ويُرَدّ إلى أسباب جسمية محضة لا دخل للأرواح أو الأفكار فيها[٦].

فعلى الرغم من أنّ وجود الله ضمان لكل علم ولكل يقين بالنسبة إلى ديكارت، وبوجود الله استطاع ديكارت أن يَعبُر الهوة التي حفرها الشك بين فكره وبين الأشياء، وأن يطمَئنّ إلى وجود العالم الخارجي[٧]، إلّا أنّ تصوّره الآلي للعالم جعله يستبعد تدخل العناية الإلهية في حركة الطبيعة، وهو الموقف الذي بنى عليه كثيراً من الفلاسفة والعلماء فلسفتهم في المعرفة وفلستهم في الطبيعة، ما جعل نيوتن وكثيراً من العلماء يعتقدون أنّ عمل الطبيعة كعمل الساعة، فالله أوجدها وأودع فيها نظاماً وتركها تعمل بصورة آلية، ولا دخل له فيها بعد الخلق أو الصنع، وهذا ما أدى ببعض النقاد إلى اعتبار هذا الموقف الفلسفي نقطة بداية الإلحاد غير المعلن، وحدث بالتالي انفصال الله عن الكون والحياة.

واستمر استبعاد الله كمقولة محورية في النظام المعرفي الغربي تدريجياً حتى ألغي منه تماماً، وحدث فصل في المناهج التربوية والنظم التعليمية بين علوم الدين أو الله، وبالاستعمال الغربي والعلوم الكونية، بمعنى أدى إلى انفصام بين الدين وقيمه، والمعرفة ومعطياتها. وظهر ما يسمى بـ الفلسفة الوضعية التي دعت إلى إعادة تصنيف العلوم وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية صياغة تُبنى على

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٥) سالم يفوت، **الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي: سيادة التصور الميكانيكي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩)، ص ١٠٧.

(٦) René Descartes, *Principes de la philosophie* (4 parties), Œuvres philosophiques de Descartes; 89, 187 éd. (Paris: F. Alquier, 1973), vol. 3, p. 502.

(٧) كيال، **أصل الإنسان وسر الوجود**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

قراءة الكون قراءة أحادية تُستبعَد فيها العلوم النقلية أو الدينية.

وكان من نتائج هذا التصور أنّ النسق الثقافي الغربي المهيمن استطاع أن يصوغ العلوم الإنسانية والاجتماعية صياغة وضعية بعيدة عن قيم الوحي، وتم تضخيم الذات البشرية على حساب سائر القيم الدينية والخلقية والعقلية[٨].

وقد انعكس هذا التصور الغربي على العقل المسلم، فأوقعه في خلل منهجي أقعده عن التفكير الصحيح والإبداع الأصيل والمعرفة الحقة. ولهذا اعتُبر موضوع إعادة بناء النظام المعرفي الإسلامي ضرورة حضارية وتاريخية ومعرفية، واحتاج العقل المسلم إلى المنهجية المعرفية القرآنية التوحيدية القائمة على مسلّمات القرآن الكريم، وقواعده المنطقية بغرض تحقيق الاتساق والتناغم بين مكونات النسق المعرفي[٩]، بخلاف النظام المعرفي الغربي الذي «تعرّض علم الطبيعة فيه لخطر الانزلاق في متاهات نظريات الفلسفة الوجودية المادية، الأمر الذي ساعد على انتشار الفكر السطحي عن الكون، ورفض الإيمان بالحياة كمحصلة للازدواجية المسيحية، وتستمر المسيرة على هذا النحو مثيرة للدهشة حتى القول بإنكار الوجود الإلهي»[١٠].

يقول الفاورقي، مؤكداً هذه الحقيقة، حقيقة انفصال العلم والمعرفة عن الله أو الأساس العقدي للنظام المعرفي، أو اتحادهما كما ظهر في الفكر الصوفي الغربي ما يلي: «وبتأثير من القس فصلت المسيحية نفسها عن التوحيد عندما ادعت أن الله جسّد نفسه في جسد المسيح ونادت بأن المسيح هو الله. وميزة الإسلام الفريدة أنّه أكّد على الثنائية المطلقة والاختلاف الكامل بين الله والعالم وبين الخالق والمخلوق...»[١١].

---

(٨) جميل شرف عبد الله البركاتي، «جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال إسلامية المعرفة،» (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية التربية قسم التربية الإسلامية والمقارنة، الرياض، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، الملحق الرقم (٥)، ص ٨.

(٩) طه جابر العلواني، **نحو منهجية معرفية قرآنية** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ٢٨٠.

(١٠) زيغريد هونكه، **العقيدة والعلم وحدة الدين الأوروبي وعلم الطبيعة**، ترجمة محمد أبو حطب خالد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٢٩٤.

(١١) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

١ ـ التوحيد

يعتقد الفاروقي أنّ الفارق الجوهري بين النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي هو بالأساس الرؤية العقدية لكل نظام ولكل معرفة، معتبراً التوحيد هو الأساس العقدي التوحيدي الجوهري للنظام المعرفي الإسلامي، والذي في ضوئه ينبني النظام كله. وقد «كان» علم التوحيد «قديماً هو العلم الذي تحدّدت فيه تصوراتنا للعالم (. .) وهو الذي حدّد لنا المبادئ الأولية للحياة (..). علم التوحيد يبدأ بمقدمتين نظريتين **الأولى**، عن العلم إجابة عن سؤال: كيف أعلم؟ **والثانية**، عن الوجود إجابة عن السؤال: ماذا أعلم؟ الأولى لوضع نظرية في المعرفة، والثانية لوضع نظرية في الوجود»[١٢].

إنّ التوحيد يمثل بالنسبة إلى الفاروقي جوهر الحضارة الإسلامية، التوحيد بوصفه الجوهر المبدأ الأوّل والفيصل في الإسلام، في ثقافته وحضارته «. . . إن الله كمثل أعلى، ذلك أنّه هو الذي يدير الأمر كله، وأنّ أفعاله أفكاره وصنائعه، إنما هي حقائق تجلّ عن أن يحاط بها الظن أو تكتنفها الشكوك (. . .) وفوق ذلك، فإنّ الكينونة الغيبية بالنسبة إلى المسلم لا تنفصل عن واقع القيم الوجودي، وهي ليست سبباً في تأكيد هذا الواقع، إذا استعمل المسلم، فائدة المعرفة فهو إنّما يعني فائدة الخضوع لحكم الغيب والاستغاثة به وبمثله الأعلى. . »[١٣].

فالله هو المبدأ وهو المنتهى، الله هو الهدف النهائي، الهدف الذي تقصد إليه وتتناهي عنده كل سلاسل الأهداف المترابطة وتستقر، حيث تستدعي هذه السلسلة أو الحلقات المترابطة لتستقر بين يدي الهدف النهائي، الهدف بذاته، الله غاية الأهداف كلها (An End for All Other Ends)، فهو القصد المطلق لكل رغبة، هو ذاته من جعل الخير في كل شيء صنعه، فإذا لم يصل الهدف النهائي، فإنّ كل حلقة من هذه السلسلة إنما هي هباء. إن الهدف النهائي هو المستقر لكل السلاسل أو الحلقات المترابطة للأهداف (The Final End is the Axiological Grounds of All Chains or Nexuses of Ends)[١٤].

---

(١٢) حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(١٣) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), p. 2.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢ ـ ٣.

مبدأ التوحيد يؤكد أنّ الله هو الخالق الواحد المطلق المتعال، ورب الكائنات جميعاً وسيدها، إنه «المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها ويربط جميع مكوناتها معاً ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسمّيه حضارة (. . .) وهو يطبع تلك العناصر بطابعه الخاص، ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها، ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير طبيعة تلك العناصر، بل يحوّلها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكوّن تلك الحضارة (. . .)، لذلك اتخذوا التوحيد عنواناً لأهم أبحاثهم، وأدخلوا جميع الموضوعات الأخرى تحت لوائه، وقد عدّوا التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى»[١٥].

حلّ مشكلات الفكر والإنسان يكمن، إذاً، في العقيدة التي هي قاعدة الأفكار، وعليها ينبني كل تصور عن التصرف في الحياة ونظامها، وكل من يرغب في النهضة والتقدم، عليه أن يحلّ هذه الإشكالية العقدية بفكر مستنير، واستنارة الفكر مردّها إلى أنّ الإسلام قائم على قاعدة واحدة، وهي العقيدة التي تقرّ بإله واحد هو الله تعالى الذي فوق كل الخلائق، الكون والإنسان والحياة، والذي خلقهم جميعاً وخلق كل شيء، فالله لم يُخلَق، وما دام متصفاً بالخالقية يستحيل أن يكون مخلوقاً، لذلك فهو قائم بذاته، وكل الخلائق تعتمد في وجودها عليه[١٦].

ويؤكّد هذا التصوّر العالم الاسكتلندي إرويجينا (Eriugena) الذي يقول عن ذات الله العالية «التي ترجع إليها كل الأمور وبها يتم تصريفها وحركتها في سائر أرجاء هذا الكون، الله هو الخالق والمبدع لكل شيء وإليه يرجع كل شيء، والمادة ما هي إلا أحد إبداعاته»[١٧].

ولقد قام علم الطبيعة الأوروبي مثلاً، على تصور مشابه لهذا التصور العقدي بحيث وضع لنفسه (علم الطبيعة) مقوّمات وأولويات في ست نقاط ترتكز في مجملها على مبدأ واحد:

---

(١٥) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣١.

(١٦) تورلا حاج حسن، «العلم والإيمان في سنن الله الكونية،» **التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا)، السنة ٩، العدد ١٧ (محرم ١٤٢٦هـ ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٥م)، ص ٣٢.

(١٧) هونكه، **العقيدة والعلم وحدة الدين الأوروبي وعلم الطبيعة**، ص ٢٥٩.

أ ـ الإيمان، واليقين بالوحدة الحقيقية للوجود والموجودات، بالإله والطبيعة، بالعقل والمادة، بالروح والجسد، الموجودات التي لا حدود لها ولا تناقض بينها، بين مادية غير حقيقية وبين حقيقة الفكرة أو الشكل، تلك التي أمكن تقسيمها إلى عوالم ثلاثة مستقلة ومنفصلاً بعضها عن بعض، عالم السماوات وعالم الأرض وعالم جهنم، في الدنيا والآخرة.

ب ـ تأسيساً على هذه الوحدة، يحدث تَوَحُّد وتكامل في سائر أرجاء هذا الكون، وتَوَحُّد التشابه لعناصر المادة في هذا الوجود.

ج ـ انطلاقاً من تلك الوحدة يوجد التلاقي، أو ما يسمّى تقارب الأضداد والانسجام بين أجزاء الكون، وما يجري فيه من أحداث ذات تأثيرات تقوم بها القوى المؤثرة.

د ـ لايقين بوجود حتمية لها صفة الدوام والاستمرارية، لا تفرض من قوى خارجية أو من خلال تدخّل إلهي من خارج هذا الكون.

هـ ـ تأسيساً على تلك الوحدة المتواصلة وحتمية القناعة التامة باستيعاب الحساب الكمي والدقيق للحقيقية الطبيعة وواقعها.

و ـ اليقين بالحركة الأزلية على الدوام في داخل مكوّنات هذه الطبيعة، والتي لا يمكن مشاهدتها أو معاينتها في ظل سكونها وعدم حركتها، الأمر الذي يعطي جواباً بصيرورتها وتحوّلها المنفرد(..) والتي لم تعد في حاجة إلى محرّك يحرّكها، حيث أوجدها الخالق في وقت محدّد ومكان محدّد، معتمدة على ذاتها ولها أن تظهر أو تختفي كما تشاء[١٨].

وفي السياق نفسه يقول عالم الطبيعة الفيزيائي فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) «إنّ الله موجود في هذا العالم وموجود في ذاته، وهو المهيمن على النظام المركزي في كل شيء وكل ما يحدث في الكون، إنه المتسبّب في حدوث الأشياء والظواهر والمنظّم لها، وليس هناك أدنى شك في أنّ الإنسان يستمد قوته من قوة الله، وبذلك نقول إنه قد تحقق التوافق بين العلم والعقيدة»[١٩]. فالإيمان بوجود الله باعتباره موجداً لكل الموجودات «ليس

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

موضوعات أخلاقية فحسب، إنما هو في الواقع قضية إدراك وذو علاقة بالمعرفة وبصدق مسلّماتها، وما دام جوهر محتواه المسلّم به هو جوهر المبدأ الأول للمنطق والمعرفة، لعلوم ما وراء الطبيعة، علم الأخلاق وعلم الجمال، فذلك يعني أنّ الإيمان يسلّط قبس المعرفة على الموضوع وينير جوانبه كلها»[٢٠].

فالإيمان بالله الواحد الأحد هو أساس العقل ووسيلة لإدراك الحقيقة، إنّه الأساس لعقلانية تمثل الكون، إنه من دون ريب مبدأ العقلانية الأول، إنّ رفضه أو معارضته إنما هو انحراف عن صواب التفكير، انحراف عن السلوك البشري القويم[٢١]؛ فالاعتراف بوحدانية الله هو تسليم بالحقيقة ووحدتها، الوحدة الإلهية ووحدة الحقيقة إنهما ليستا قابلتين للانفصال إنهما وجهان متشابهان لواقع واحد، فالصدق هو ميزة مسلّمة التوحيد، أي إنّ الله واحد «القول إنّ الحقيقة واحدة هو التأكيد ليس بأن الله واحد فحسب، ولكن ألّا إله إلّا الله، المزج التام للرفض والتأييد اللذين تحملهما الشهادة (. . .)

فالتوحيد يحتوي على قواعد ثلاث.

الأولى: رفض كل ما لا يتطابق مع الحقيقة.

الثانية: إنكار المتناقضات اللامتناهية.

الثالثة: الانفتاح على البيانات الجديدة والمضادة وكليهما معاً»[٢٢].

فـ **المبدأ الأول**؛ يقصي التزييف والشك عن الإسلام، لأنه يضع كل ما في الدين مفتوحاً للتحري والنقد، فالانحراف عن الحقيقة أو الإخفاق في الانسجام معها يكون كافياً لأن يحرف كل بند في الإسلام، سواء كان قاعدة مبدأ أخلاقي للفرد أو الجماعة، أو بيان حول الكون، إنّ هذا المبدأ يصون المسلم ضد المعتقدات، الدعاوى غير المفحوصة وغير المثبتة للمعرفة.

فمبدأ التوحيد يقضي أن القول غير المثبت، إنما هو شيء من الظن أو المعلومات المضلّلة، وهي مرفوضة في الإسلام[٢٣].

---

(٢٠) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 42.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

أما **المبدأ الثاني**؛ أي لا وجود لمتناقضات لامتناهية فإنه «. . . يحمي المسلم من تناقض تبدو فيه البساطة من جانب بينما يكتنفه التناقض الذاتي من الجانب الآخر، إن هذا المبدأ هو من أسس العقلانية، وبدونه لا مفرّ من السقوط في الشكّية، فالتناقض المستمر اللامتناهي لا يدع مجالاً قطّ لمعرفة حقيقة، أي النقيض (. . .) إن موقف الإسلام هو أنه لابد من وجود طريق ينحّي هذا التناقض. . .»(٢٤).

ومثل هذا الحل بالنسبة إلى الفاروقي، من شأنه أن يزيل التعارض بين الوحي والعقل، إنه في حالة حدوث تناقض بين العقل والوحي، فإنّ الأمر يعود إلى العقل أو المتحرّي، وعلى الإنسان أن يعيد النظر في تفهُّمه للوحي، أو في نتائجه العقلية أو في كليهما، ما دام المبدأ يقر برفض التناقض المطلق، فإن التوحيد بوصفه وحدة الحقيقة يطالبنا بأن نُرجع قضايا التناقض إلى الفهم، ما يستوجب إعادة النظر فيه مرة أخرى، فهو يفرض وجوب وجود خلل ينفُذ التناقض من خلاله، وأنّ وضعه في الحسبان يُسَوِّي هذه العلاقة المتناقضة.

الوحي يقف فوق كل ما لدى الإنسان من براعة، ولكن القصور في تفسيرنا أو فهمنا البشري له (. . .) إن المسلم على قدر ما هو متمسّك بالإيمان بالعقل متمسّك بالتزامه بوحدة مصدري الحقيقة، وهما الوحي والعقل. «The Muslim Is a Rationalist as The Insists on the Unity of the Low Sources of Truth; Revelation and Reason»(٢٥).

المبدأ الثالث؛ التوحيد كوحدة للحقيقة، أي الانفتاح على الحجج المعارضة أو الجديدة أو كلتيهما، يصون المسلم من التقيّد بالنص الحرفي من التعصب والجمود، اللذين يقودان إلى المحافظة. إن هذا المبدأ يقوده نحو التواضع العقلي، يفرض عليه أن يتواضع في تأكيداته وفي رفضه، وأن ينهي قوله بعبارة «والله أعلم»، لأنه مقتنع أن الحقيقة هي أعظم من أن يحاط بها كاملة من قِبَله في أي وقت(٢٦).

إن التوحيد يؤكّد وحدة الله المطلقة، ويؤكّد أيضاً وحدة مصادر

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

الحقيقة، فالله هو الخالق للطبيعة، حيث يستمد منها الإنسان معرفته، وهدف المعرفة هو سنن الطبيعة التي هي من صنع الخالق، الله. والله من دون ريب عالم بهذه السنن ما دام هو البارئ لها. وبلا ريب، فإنّه هو مصدر الوحي. هو واهب الإنسان من معرفته، ومعرفته مطلقة وكونية. الله وسعت معرفته كل شيء، فهو الكامل وهو المتنزّه عن الخطأ[٢٧].

إن التوحيد كما يقول الفاروقي، نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، إنه بعبارة بسيطة متوارثة هو الاعتقاد والشهادة أن «لا إله إلا الله». «وهذا القول بصيغة النفي، الموجز أشد الإيجاز، يحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام، وقد تتكثّف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة كاملة أو تاريخ بأجمعه. وهذا بالتأكيد هو ما نجده في الكلمة أو «الشهادة» في الإسلام؛ فكلّ ما في الإسلام من تنوُّع وغنى وتاريخ وثقافة ومعرفة وحكمة وحضارة يجتمع في هذه الجملة البالغة القصر: «لا إله إلا الله»[٢٨].

فالإنسان بدون التوحيد «سيبقى(. . .) على الرغم من تقدّمه العلمي، عاجزاً عن أمور في نفسه وفي حياته، يعجز عن أشياء في روحه وإدراكه، وعن أشياء تَدرُس نشأته ونهايته (..)، فهو دحضٌ لفكرة المصادفة المرفوضة عقلاً وعلماً»[٢٩]. التوحيد هو الذي يفسّر لنا التوازن العجيب بين مملكتي الحيوان والنبات، وهو الذي يفنّد مقولة النشوء والارتقاء التي قال بها داروين وأتباعه.

إن التوحيد كمبدأ للمعرفة، يجيب عن كثير من تساؤلات الإنسان، فهو الذي يعلّمنا أنّ العالم المادي مخلوق حادث، وُجد بعد أن لم يكن، فقد سبق وجوده العدم، وأنه مخلوق لله تعالى بفعل إرادي لم يعدّه زمان، فالإنسان يعيش «في كون هائل الاتساع، وحتى لو أمكننا السفر عبر الزمن بسرعة الضوء، فإنّ هذه الرحلة قد تستغرق عشرة مليارات سنة على الأقل، فلماذا يكون الكون على هذه الدرجة من الاتساع؟ وهل كان من الضخامة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٢٨) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣١.

(٢٩) شوقي أبو خليل، **الإنسان بين العلم والدين**، ط ٥ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩)، ص ١٧ و٢٣٤.

دائماً أم كان أصغر من ذلك في الماضي البعيد؟ وإذا كان أكثر صغراً في البداية فإلى أية درجة وصل صغره؟ هل هناك زمن عندما كان حجم الكون متلاشياً؟ (. . .) ما سبب أنّ الكون ليس خالياً؟ من أين أتت الذرات التي تتكوّن منها أجسامنا؟ ومتى ظهرت هذه الذرات؟»[٣٠].

ستقود مثل هذه الأسئلة إلى أصل الكون، وهل له بداية محددة، أم أنّه كان موجوداً دائماً؟ وإذا كانت له بداية، فهل من المنطقي أن نتحدث عن ما حدث من قبل هذه البداية؟ (. . .)ما الذي تسبب في وجود المكان؟ وسوف نرى، كما يقول «جيمس إ. ليدسي»، صاحب كتاب **الانفجار الأعظم**. . . كيف أنّ بنية الكون ترتبط بشكل خاص ببنية أصغر الجسيمات الأولية، وأنّ هذه العلاقة بين عالم الأشياء بالغة الضخامة وعالم الأشياء بالغة الصغر قد ظهرت حتى خلال الثانية الأولى من تاريخ الكون، وعلى نحو لافت للنظر، نجد أن الأحوال كانت شائعة عندما لم يكن عمر الكون يتجاوز الجزء من الثانية، قد تكون السبب في تكوُّن المجرّات والكواكب، وأصبح وجودنا بعد مليارات من السنوات من هذه البداية يعتمد بشكل مباشر على ما حدث خلال هذا الزمن المبكر جداً»[٣١].

إن هذه التساؤلات تجد إجاباتها في نصوص القرآن الكريم، فهو وحده الذي يجيبنا بأن أصل الكون هو الله الخالق المدبّر، فهو الذي أوجده، وهذا يقتضي أنّ للكون بداية ونهاية. وبهذا تنتفي عنه صفتا الأزلية والأبدية. مثلما يذهب إلى ذلك الكثير من الفلاسفة.

ـ إن هذا العالَم المخلوق لا تسيّره الضرورة العمياء والصدفة، أو إنّه عالَم ليس له غاية، وإنما الذي قرّره القرآن الكريم هو أنه تعالى خلق كلّ شيء بقدر موزون، لا اضطراب في خلقه ولا تفاوت **﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾**[٣٢]، وقوله تعالى: **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾**[٣٣].

---

(٣٠) جيمس إ. ليدسي، **الانفجار الأعظم**، ترجمة عزت عامر (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة الملك،» الآية ٣.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ٤٩.

ـ إن الله يولي عنايته ورعايته لمخلوقاته، فليس أمر الخلائق عبثاً، فلا بد ـ من وجهة النظر القرآنية ـ من تثبيت القول بالاختراع والعناية معاً.

ـ مع إقرارنا بسنن الطبيعة، وأن الطبيعة تُسيّرها قوانين سببية، مُحكمة وضابطة لظواهرها، فإنّ الإسلام والإيمان والقرآن جميعاً تقتضي منا تأكيد القول إنّ هذه القوانين الطبيعية ليست من لوازم ذات الطبيعة، وإنّ العالَم ليس كما يصوّره المذهب المادي، آلة تعمل وفقاً لمفهوم العلّية المادية، بل الذي طبع فيها هذه السنن، وأجراها على نظام، مُقَدَّر وموزون، هو الله تعالى، الذي خلق كل شيء بمقتضى الحكمة، وليس على أي نحو اتفق، وهذا نقيض التفسيرات المادية التي تقول إن القوانين المطّردة في الطبيعة هي من لوازم الطبيعة وشأنها من شؤونها[٣٤]. «فالمادة في ذاتها ينبغي أن تكون في حركة، وليس ثمة حاجة إلى محرّك أوّل، كما إن افتراض أي إله هو (. . .) افتراض غير ضروري»[٣٥].

وكان من نتيجة الحركة النقدية ضد الدين التقليدي في القرن الثامن عشر، تَحوّله بعد ذلك إلى نوع من الربوبية المعتدلة، ثم إلى نزعة مادية علمية وأخرى إلحادية خالصة، ولذلك أصبح العالَم ـ يقيناً ـ آلة كبرى؛ فالحياة كلّها تتضح بالمادة وحدها، والطبيعة وما تحتويه من كائنات تمتاز بالآلية، وأنّ أشكال المادة هي عالَم الحيوان والنبات[٣٦].

يقول الفاروقي، إنّ التوحيد بألا إله إلا الله، على قصرها لها أبعاد في غاية الثراء المعنوي. نستنبط من هذا الثراء خمسة مبادئ هي:

المبدأ الأول؛ بـ «لا إله إلا الله يُفَسِّر كنه الخليقة، فالخليقة عالمان: عالم الله الذي ينفرد الله به من دون سواه، وعالم الطبيعة وهي الخلق؛ فالله

---

(٣٤) عرفان عبد الحميد فتاح، «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير فتحي حسن ملكاوي (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٣٥) برتراند راسل، **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٧٣، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٥٠.

(٣٦) محمد يحيى فرج، **ثورة العقل في عصر التنوير: القرن الثامن عشر في فرنسا** (القاهرة: دار الثقافة الجامعية، جامعة عين شمس، ١٩٩٧)، ص ٨١ ـ ٢٣٣.

خالق والطبيعة مخلوق وهما منفصلان بعضهما عن بعض انفصالاً كونياً ووجودياً، بحيث لا يمكن الخالق أن يوجَد أو يَحُلَّ أو يتجسّد ويصبح مخلوقاً أو العكس، فهما عالمان منفصلان تمام الانفصال.

المبدأ الثاني؛ الصلة الوحيد بينهما هي الصلة العقلية التي تؤهّل المخلوق لإدراك إرادة الخالق، وهذا هو الجسر الوحيد الكائن بينهما إذ لا يصل الإدراك إلى الذات الإلهية لأنها منزّهة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٣٧]، إنما يصل إلى إدراك الإرادة وحياً أو تعقلاً.

المبدأ الثالث؛ للخلق غاية من وجوده، وهي تحقيق إرادة الخالق، وإدراك الخالق محقّقة في سنّة المخلوقات، التحقيق قائم في سنّة المخلوقات وهذا بالضرورة.

المبدأ الرابع؛ الإنسان مكلّف بتحقيق إرادة الله، إذاً، فهو قادر على هذا التحقيق، إنّ عالَم الخلق عجينة لينة قادرة على التشكل لتحقيق إرادة الله فيه إذا فعل الإنسان ما يجب فعله.

المبدأ الخامس؛ الوسع مبدأ معرفي ميتافيزيقي وهو حسن الظن بالظاهر، إلى أن يثبت خطؤه. إن الله وضع في فطرة البشر أجمع القدرة على التعرف عليه وإدراك أوامره وطاعته[٣٨].

نستشف من هذا كله، أن مبدأ التوحيد يقتضي الإيمان بعالمين اثنين عالم الغيب وعالم الشهادة. كيف ذلك؟

٢ ـ عالم الغيب

اعتبر أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م.)، الميتافيزيقا أوّل العلوم، لأنهّا علم بأعم مبادئ الوجود «. . . وموضوع علمها يدرك حدساً، فضلاً على أنه يعتقد **أولاً**: أنّ الحكيم (الفيلسوف) هو الرَجُل الذي يعرف كلّ الأشياء بأقصى ما يمكنه ذلك، على الرغم من أنّه لا يعرف كل التفاصيل التي تخص كلاً منها. **وثانياً**: أنّ الحكيم هو ذاك الذي يعلم الأشياء الصعبة، إذ الحكيم هو ذلك الشخص الأكثر

(٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ١١.

(٣٨) إسماعيل الفاروقي، «الشخصية المسلمة،» **التوحيد** ([د. ت.]).

دقة وقدرة على تعلّم العلل والمبادئ في كل فروع المعرفة والعلم»[٣٩].

كما إنّ الإنسان الذي يحيا بعقله ويُعنَى بتثقيف عقله يظهر أنّه أحسن الناس نظاماً وأحبهم إلى الآلهة[٤٠]. لأجل ذلك اعتبر أرسطو الميتافيزيقا أفضل العلوم، وأنّ علمها هو الأكثر قداسة والأكثر شرفاً، وهذا العلم هو ما يجب أن يكون أكثر قداسة وأعلى مرتبة من طريقين، فالعلم الذي يجعل من الإله موضوعاً له يعدّ علماً إلهياً، كما إنّ أي علم يجعل موضوعاته الأشياء المقدّسة يتمتّع بهذه الصفات لسببين:

الأول، إنّ الإله هو الجدير بهذا العلم من بين المبادئ والعلل الأولى للأشياء، فهو المبدأ الأوّل.

الثاني، أن هذا العلم يجعل موضوعه الإله بمفرده أو يجعله فوق كل المبادئ الأخرى التي يبحثها، وقد تكون كل العلوم الأخرى أكثر ضرورة من هذا العلم إلّا أنّها ليست أفضل منه.[٤١]

وذهب أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق. م.)، من قبله إلى تقسيم الوجود إلى عالمين: عالم المعقول، وهو عالم الحقيقة واليقين، وعالم المحسوس وهو عالم الظن والوهم. واعتبر أنّ الإنسان لا يُدرك موضوعات المعرفة عن طريق الإدراك الحسي، وإنّما هناك موضوعات مثل الوجود واللاوجود، والتشابه والاختلاف، والوحدة والكثرة، لا يدركها الإنسان إلا بواسطة العقل، بمعنى أن الإنسان يصل إلى فهم الوجود والحقيقة عن طريق الفكر[٤٢].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل في مقدور العقل وحده إدراك حقيقة الوجود واللاوجود، أو إدراك عالم الحس وعالم المِثل؟ وما طبيعة وصدقية المعرفة المتوصل إليها عن طريق العقل فحسب؟

فالإجابة عن هذه الأسئلة في النظام المعرفي الإسلامي، تختلف عما هي

---

(٣٩) Aristote, ***Metaphysics***: b. t. ch. 2, p. 982, a. English Translation, p. 500.

(٤٠) انظر: أرسطوطاليس، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة وتحقيق أحمد لطفي السيد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٤)، ك١ ـ ب٩ ـ ف٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٤٢) صلاح إسماعيل، **نظرية المعرفة المعاصرة** (القاهرة: الدار المصرية ـ السعودية، ٢٠٠٥)، ص ٣٧.

في النظام المعرفي الغربي؛ فقد يحصل الاتفاق حول أهمية ودور العقل في المعرفة، لكن الاختلاف حاصل حول حدود وإمكانات العقل وموقعه في المعرفة، وموضعه من المنظومة المعرفية.

فالعقل في النظام المعرفي الإسلامي توجّهه الرؤية العقدية، التي تعتبر الوجود شقَّين: «وجود عالم الشهادة وعالم الغيب(...)، ومن ثم، فإنّ ذلك ينعكس بدوره على المعرفة، من حيث إنها معرفة بهذين العالمين؛ فعالَم الشهادة وما يجري فيه من تفصيلات وإجماليات تجريبية يعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس، ويقوم العقل بالاستنباط مما يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه»[٤٣].

أما عالم الغيب ـ فمعرفته تختلف عن معرفة عالم الشهادة ـ «وهو وراء هذه الحواس وهذا العقل ومعرفته إجمالاً من حيث المبدأ التسليم بوجوده، تدخل في إمكان المعرفة الإنسانية، إذ إن العقل يستطيع من خلال النظر في قوانين عالم الشهادة أن يسلّم بعالم الغيب، ولكن تفصيلات هذا العالم ليس في مكنة العقل أن يعرفها، ومن ثم أسعف الله هذا الإنسان بمعرفتها عن طريق الوحي»[٤٤].

والجدير بالذكر أن المعرفة الإنسانية هي في النهاية معرفة بعالم الغيب ومعرفة بعالم الشهادة معاً، ولا يصح أن نسلط مقاييس عالم الشهادة على عالم الغيب، كما حدث في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ذلك أن العالمين كل له طبيعته وقوانينه، حيث إن لعالم الغيب طبيعته وقوانينه تُبلّغ وتلقّن للإنسان عن طريق الأنبياء عليهم السلام، بمعنى أن «الحقيقة مزدوجة، فهي تتكون من ملكوت فوق الوجود المادي، وملكوت مدرك بالحواس، وطبقاً لمبدأ التوحيد، تعرِّف هاتان الحقيقتان بالله وغير الله أو الخالق والمخلوق»[٤٥].

فالإيمان بعالم الغيب هو من مقتضيات التعاليم الإسلامية التي يكلّف المسلم بأن يتحمّلها، بحيث تتنوع من حيث كيفية تحمُّله إياها إلى نوعين:

---

(٤٣) انظر: عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة** (الرياض: مكتبة المؤيد؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٤٣٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٤٥) إسماعيل الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٢ (جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٠م)، ص ٣٧.

نوع يكلَّف بأن يتحمّله بالإيمان به، والتصديق بأنه حق، وأنّ الإذعان له واجب. وذلك مثل حقيقة وجود الله وصفاته وصدق النبوة، وثبوت البعث والحساب. ونوع يكلّف بأن يتحمّلَه بالعمل تطبيقياً في سلوكه؛ فالنوع **الأول** من التعاليم الإسلامية هو ما يسمّى بـ العقيدة، والنوع **الثاني** هو ما يسمّى بـ الشريعة. والعقيدة تَطلُب من المسلم أن يعقد قلبه عليه، فيكون مصدِّقاً به تصديقاً جازماً لا يداخله شك بأي حال من الأحوال[٤٦]. هي «ما يتدين به الإنسان من تصوّر لما وراء عالم الشهادة كتصور لبداية العالم، ومصيره، وقضايا الإلهية، وباقي العوالم الغيبية، والعلاقات بينها وبين الإنسان»[٤٧].

وهي شاملة للقضايا التالية:

- **الإلهيات**: وهي ما يتعلق بالله من حيث ربوبيته، ووحدانيته، وأسماؤه وصفاته.

- النبوّات: وهي ما يتعلق بالأنبياء، وعصمتهم، والحاجة إلى رسالاتهم وما جاؤوا به من معجزات وكتب.

- **الغيبيات**: كالملائكة والجن والروح، وحياتَي البرزخ والآخرة، والقَدَر[٤٨].

يشير الفاروقي إلى تميّز العقيدة الإسلامية عن العقائد الأخرى التي أدخل عليها الإنسان تحريفاً وتعديلاً بما يتماشى وأهوائه؛ «فالإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) في الإسلام يختلف بصفة جذرية عنه في اليهودية والمسيحية. والإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) في الإسلام ليس شيئاً تمّت صياغته على مدى التاريخ، ولكنّه مبيَّن في القرآن بشكل واضح تماماً»[٤٩].

---

(٤٦) عبد المجيد النجار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ص ١٠.

(٤٧) انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٩٢.

(٤٨) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام** (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الرياض: مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٤٩) الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» ص ٤٥.

هذا الإيمان بالغيب يعدّ ـ بالنسبة إلى الفاروقي ـ بمثابة ذروة الحياة الأخلاقية على الأرض، تلك الذروة التي تتجسّد في الثواب والعقاب، و«الحياة في شكلها المألوف... لن تتكرّر مرة أخرى، تحت ظروف أخرى وبأقدار مختلفة للبشر تغاير معاناتهم الحالية، وهذه الحياة هي الملكوت الوحيد المفرد، ومسيرة الزمان والمكان. هذه هي المسيرة الوحيدة. والإنسان فقط هو الذي يستطيع اتخاذ الأمور التي تجعل الكون في الصورة التي يجب أن يكون عليها. وحالما تنتهي الحياة، يمكن حينئذ فقط إجراء الأحكام وإقامتها وتطبيق الثواب أو العقاب، ويتم ذلك بكيفية تختلف تماماً عن المسار المألوف لدينا للأشياء في الزمان والمكان؛ فذلك سوف يكون أمراً فوق الوجود المادي، يفوق المعرفة الإنسانية تماماً، في ما عدا وصفه المجازي الذي ينقل إلينا عن طريق الوحي»[٥٠].

ومعلوم أنّ الإيمان بالغيب هو تزكية للفكر وتحرير له من سلطان الخرافة والأسطورة، إنه ينظّم طريقة العقل في التفكير وفي إدراك الحقائق وتدبير شؤون الحياة، وتتجلّى حقيقة هذه التزكية في أن «الصورة التي يحملها العقل عن الوجود إيماناً بالغيب، أو نكراناً له، تشكّل حركته في التفكير، وتحدّد خصائصه فيه؛ فذلك التصوّر هو أهم المعطيات المعرفية الأولية للعقل. وهل طرق التفكير إلا إفراز على نحو من الأنحاء لمعطيات المعرفة الأولية التي تعمر العقل؟ والإيمان بالله في وجوده وصفاته يؤثر في العقل من جهة حركته المعرفية تأثيراً إيجابياً ترشد به تلك الحركة في إصابة الحقيقة، وفي توفيق الحياة إلى الخير والصلاح»[٥١].

ولعل من أهم مظاهر تأثير الإيمان بالله على فكر الإنسان ما يلي:

أ ـ سعة النظر

إن مصير العقل متعلق أساساً في اكتشاف الحقيقة بمقدار المعطيات التي يتخذها مجالاً للتأمل والنظر؛ فكلما كانت المعطيات أوسع كانت إصابة الحقيقة أضمن، والعكس صحيح، ذلك أن تفكير الإنسان الذي هو حركة

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٥١) النجار، **الإيمان بالله وأثره في الحياة**، ص ١٨٣.

العقل في مادة المعرفة إنما هو تجميع لتلك المادة ومقارنة بينها لاستكشاف الحقيقة من خلالها، فإذا ما تخلّفت بعض عناصر المادة عن أن تكون مناطاً للتجميع والمقارنة تخلف معها جزء من الحقيقة. فلا يكشفها العقل. وتكون أحكامه ناقصة، وفي بعض الأحيان خاطئة بسبب نقص المعطيات الدالة على الحق.

وإيمان الإنسان بالله تعالى يوّسع أمام عقله مجال النظر المعرفي إلى أكبر مدى ممكن، فتنفتح له مادة العلم ومعطياته بأكثر ما يمكن أيضاً، وشتّان بين إنسان ينحصر وعيه وإدراكه ومجال تفكيره في عالم الحس والشهادة فحسب، وبين الذي يؤمن بالله، فيجعل نظر عقله ينبسط على مدى عالمين اثنين، عالم مشهود هو عالم الموجودات الكونية، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادة؛ فإذا ما انبسط نظر العقل للإنسان على هذا المدى الفسيح، أتيح له بأن يتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس ليتّخذ منه مجالاً في تقدير الحقيقة وإدراكها[٥٢].

إن الإيمان بالله يجعل فكر المسلم بعيداً عن التشاؤمية، قريباً من التفاؤلية، «كقاعدة من حيث ارتباطها بالمعرفة، وهي القبول بما في الحاضر حتى يستبين زيفه، وفي ما يتعلق بها كقاعدة للسلوك الأخلاقي، فهي قبول الرغبات حتى إفاقة ما يشير إلى خطأ هذه الرغبات، الأولى تُدعى السعة والثانية يُسر، كلتاهما تَحُولان دون انطواء المسلم على نفسه وعن العالم وتحميانه من المحافظة الجامدة»[٥٣].

فالإيمان بوحدانية الله، إذاً، يوجّه النظر إلى كلّ ما في الكون من مادة ومن ظواهر وأحداث، باعتبارها شواهد على الوحدانية، فتأتي معرفة الإنسان شاملة للوجود الإلهي والوجود الطبيعي والوجود البشري. ويكون نظامه المعرفي، إذاً، جامعاً لعالم المادة وعالم ما وراء المادة من الغيبيات، وهذا بخلاف النظام المعرفي الغربي، الذي يقتصر مجال البحث فيه على عالم المادة أو عالم الكون فقط، فجاء عطاؤه فقيراً معرفياً، وعندما أبعد البعد الغيبي والروحي جاء عطاؤه الأخلاقي فقيراً أيضاً.

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥٣) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. 46-47.

ب ـ تَحرُّر الفكر

الإيمان بالله وبعالم ما وراء المادة (الغيب) من شأنه أن يحرّر الفكر الإنساني من القيد الذي يكبّله ويعيقه عن إدراك الحقيقة، ويمنعه من التعامل الموضوعي مع مادة المعرفة؛ فإيمان الإنسان يحرّر فكره من الهوى والشهوة. إذ الاعتقاد بالله يصدّ صاحبه عن الميل والتردّي نحو السفول والضلال المعرفي والسلوكي. ويرجع به إلى الانصياع لأوامر الله وحده، بحيث لا يكون هناك سلطان على الفكر غير سلطان التوحيد الخالص(٥٤).

ألم تعتقد المسيحية أن الطبيعة التي خلقها الله في البدء كانت غاية في الكمال، ولكن تردت في الخطيئة فأصبحت شراً؟ «وأنّ وجود هذا الشر في المخلوقات على الأرض هو السبب الجوهري في مأساة الخلاص الرباني في تجسيد الله ذاتياً في المسيح وفي صلبه وموته، وأنّ استعادة الخير بعد هذه المأساة سوف لن يَحدُث قط، ذلك ما اعتقدته المسيحية من الوجهة النظرية، أما من الناحية العملية فقد واصل العقل المسيحي اعتبار الخليقة ساقطة في الإثم (Fallem) وأن ما في الطبيعة ليس إلا شراً (Evil)»(٥٥).

إنّ التوحيد يحرّر الفكر من الرؤية التشاؤمية، التي تنظر إلى الإنسان كمصدر للخطيئة، وعلى عدم القدرة على التحرر منها، إذ تعتبر الرؤية التوحيدية أن «العالمَ خليقة وَهِبة، خليقة غائية كاملة ومنتظمة، وبوصفها هبة فهي نعمة ظاهرة وضعها الله تحت تصرّف الإنسان، غرضها تمكين الإنسان من عمل الخير وتحقيق السعادة، إن هذا الاعتقاد ينطوي على أسس ثلاثة هي النظام، الغائية والصلاح»(٥٦).

يوجِّه الإيمان، إذاً، العقل الإنساني إلى النظر الحرّ، المتفائل، الذي ينظر إلى الإنسان والعالم نظرة غائية خيرية، متحرّرة من أبعاد التسلّط في أشكاله المختلفة من الهوى والاستبداد والإغراق في الصوفية، أو الإفراط في المادية، ما يعد أوهاماً وضلالات تحجُب الفكر عن إدراك الوحدانية الخالصة والحقيقة الكاملة.

---

(٥٤) النجار، المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٥٥) Al-Faruqi, Ibid., p. 49.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.

ج ـ وحدة المعرفة

يرى أهل العقائد الإيمانية التوحيدية، أنه من مقتضيات الإيمان بالله تعالى أن يرى الكون وما يجري فيه من أحداث محكوماً بقانون موّحد، هو قانون الله تعالى وسنّته في تدبير الكون، كما إن الإيمان يقتضي من المؤمن الموحِّد أن يرى الإنسان موحداً في وسائل انفتاحه على هذا الكون، ليدرك حقيقته، ويقرّ بأن الله الواحد الأحد هو الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، ورتّب وسائله في الإدراك لتفضي متظاهرة إلى الحقيقة نفسها(٥٧)؛ فشهادة أن لا إله إلا الله هي التسليم بأنّ الله وحده هو الخالق، واهب كل شيء كينونته، هو السبب المطلق لكل حدث (Who is the Ultimate Cause of Every Event)، هو الهدف النهائي لكل ما هو كائن، ذلك أنّه هو الأوّل والآخِر (He is the First and the Last)، إن ولوج مثل هذه الشهادة بحرية واقتناع بالفهم الوحداني لمحتواها هو إدراك أنّ كل ما يحيط بنا من أشياء وأحداث إنما هي واقعة بأمره تحقُّقٌ لأسبابه المنفذة في الوجود(٥٨).

والإنسان إذا نظر إلى الكون موحَّداً في قانون سيره وانقلابه، فإنّ هذا سيورثه معنى من الوحدة في تفسير الأحداث ترد به الكثرة من الظواهر المتنوّعة إلى السبب الموحّد، ويتخذ من ذلك مبدأ للفهم تفسّر به الأحداث لتعرف حقيقتها(٥٩). ما يحدث في الكون من شيء إلّا بأمره ومن خلال الحركة العلّية المدبّرة لكل شيء، حيثما نولّي وجوهنا فثمّة قدرة الله الفاعلة في كل حين. هو وحده المسَبِّب المطلق، المفرد لكل ما يجري من أحداث، السبب لكل ما هو كائن(٦٠).

وقد كان من نتائج غياب الإيمان بالله الواحد الأحد، أن وقع الإنسان في تيه وضلال معرفي ووجداني وسلوكي في الحياة. ألم ينهِ العلماء والفلاسفة الذين أنكروا وحدة الله ووحدة المعرفة في غياهب البحث عن الحقيقة؟ ألم يستند كل واحد منهم إلى مصدر وحيد متجزّئ ونسبي لمصادر المعرفة؟ ألم يقع العقل الإنساني في ما يسمى بالرؤية التجزيئية وعجز عن

---

(٥٧) النجار، المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٥٨) Al-Faruqi, Ibid., p. 50.

(٥٩) النجار، المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٦٠) Al-Faruqi, Ibid., p. 52.

الرؤية التكاملية للمعرفة؟ ألم يعش العقل البشري في تناقضات واضطرابات حادة جرّاء فقدانه لهذه الرؤية الموحَّدة لله والموحَّدة للمعرفة؟ ألم ينعكس هذا الاضطراب على السلوك الفردي والجماعي للمجتمعات والشعوب؟

ألم يتمزّق وعي الفرد نتيجة اختلال الرؤية المعرفية وتقلّبها بين مختلف مصادر المعرفة من دون إدراك الخيط الذي يربطها؟ أَلم يؤدِّ الأمر بالفلاسفة إلى الوقوع في التفكيك بدلاً من التركيب(٦١)، والتجزيء بدلاً من التكامل، والكثرة من دون الوحدة، والفوضى بدلاً من النظام، والعدمية بدلاً من الغائية؟

إنّ الإيمان بوحدة المعرفة هو الكفيل بتجاوز حالة الفوضى الفكرية السائدة التي يعيشها الفكر الفلسفي والعلمي وحتى الديني، فالتوحيد هو القادر على إعادة العقل الإنساني إلى توازنه، وهو الذي يلهمه ويعيد إليه حيويته وفاعليته المفقودة؛ فمحدودية الإنسان العضوية، وقدرة الإدراك المحدودة أو المحصورة ضمن دائرة زمانية ومكانية، تجعله عاجزاً عن إدراك الأجزاء الصغيرة، وعن الإحاطة بالأجرام الكبيرة، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى حدوث تشوهات في الفهم وفي السلوك والمواقف، ناجمة عن خلل في تحديد طبيعة مصادر المعرفة. ولا يستطيع الإنسان تجاوز حالة السيولة والتبعثر التي تعتري تصوراته على المستوى المعرفي إلّا بتوليد نظام معرفي متماسك(٦٢). يربط العقل من جديد بحقائق الوجود الكلية بأبعادها الغيبية والطبيعية والتاريخية لتمييز الثوابت من المتغيرات، والكليات من الجزئيات، والشروط من الغايات(٦٣). ليصل في النهاية إلى أن المعرفة لها نظام، ولها وحدة لا يتطرق إليها شك، إذ العالم كله، وكذلك المعرفة، مجموعة من الأشياء المنظّمة تنظيماً يختلف بساطة وتعقيداً بحسب طبقة الأشياء من التكوين الكوني، ولا يشذ عن ذلك عقل الإنسان ولا ضميره...»(٦٤).

---

(٦١) مجموعة من المؤلفين، **البنيوية والتفكيك ـ مداخل نقدية: القسم الثالث**، ترجمة حسام نايل (عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٤٥.

(٦٢) لؤي صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية** (دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٢١، ٢٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٤) محمد كامل حسين، **وحدة المعرفة** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.])، ص ١٧٦.

هذه الوحدة وهذا النظام إنما يُدركان عندما يؤمن الإنسان بالوحدانية، وحدانية الله وإرادته، التي تتجلّى في خلقه كوناً كان أو إنساناً، وبذلك يتطّهر فهم الإنسان ومعرفته من كل شك يتعلق بوحدة الله وسموِّه فوق الوجود المادي. ويتجلّى ذلك بوضوح في عالم الشهادة بأحداثه وظواهره وقوانينه، حيث تكون حركة الإنسان فيه، حركة منسجمة متوافقة متواصلة مع عالم الغيب. ولكن كيف يكون ذلك؟

٣ ـ عالم الشهادة

أشرنا في العنصر السابق إلى أن «التوحيد والإقرار بلا إله إلا الله، يقتضي الإيمان بثنائية الوجود، الطرف **الأول**، الله جل جلاله، و**الثاني**، ما سواه من عناصر الكون جميعاً، يعني ثنائية الخالق والمخلوق. يقول الفاروقي مؤكداً هذه الحقيقة الوجودية ما يلي: «يتمثّل جوهر الممارسة الدينية في الإسلام في التوحيد، أي شهادة أنه لا إله إلا الله، وتنطبق الصفة الغيبية على هذا المبدأ من ناحيتين؛ ففي المرتبة الأولى: يؤكد أن الحقيقة مزدوجة فهي تتكوّن من ملكوت فوق الوجود المادي، وملكوت مدرَك بالحواس، وطبقاً لمبدأ التوحيد تعرف هاتان الحقيقتان بالله وغير الله، أو الخالق والمخلوق.»[٦٥]

وهذه الثنائية أثبتتها الآية الأولى التي نزلت من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[٦٦] حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كلَ المخلوقات الكونية إلى جهة أخرى. والطرف الثاني المتعلق بالمخلوقات ـ أو ما يصطلح عليه بعالم الشهادة ـ يتصف بصفات النقص، وهو ذو طبيعة معقولة، في إمكان العقل البشري إدراكها وتحصيل حقيقتها[٦٧].

هذه المعرفة المتعلقة بعالم الشهادة تتمثل في معرفة سنن الله في الكون التي لا تتبدّل، وهي محكومة بضوابط عقدية، هذه الضوابط تعني «رفض السحر والشعوذة، وكل ما يمتّ إلى الاعتقاد بإمكانية التدخل العشوائي في عملية مجرى الطبيعة بأي واسطة، ولذلك فإنه من خلال التوحيد، الطبيعة مفصولة عن آلهة وأرواح الأديان البدائية (Nature is Separated from the Gods)

---

(٦٥) الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» ص ٣٧.

(٦٦) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

(٦٧) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 52.

ومن خرافات السذاجة والجهل[٦٨] (From the Superstitions of the Naive and Ignorant). and Spirits of Primitive Religions)

فالرؤية العقدية الإسلامية تقرّ بتباعد بين الله والعالم، وتلزم منه بينونة مطلقة بينهما في الوضع»... لكن هذه البينونة المطلقة في الوضع ليست مؤدية إلى بينونة في مطلق الصلة بين الله والعالم على نحو ما صوّره أرسطو من أنّ الله دفع العالم إلى الحركة ثم تركه وشأنه دون أن يعلم من أمره شيئاً سوى الكليات من شؤونه، بل إنّ الصلة وطيدة بين الله والعالم، فهو الذي خلق كل ما فيه، وهو الذي بقدرته وإرادته ﴿**يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنْ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ**﴾[٦٩] ويحيط علماً بخفاياه وأسراره»[٧٠].

فالوجود، إذاً، في التصور العقدي الإسلامي ينقسم إلى عالمين متباينين بالطبيعة: عالم الغيب، وهو الذي أشرنا إليه من قبل، وعالم الشهادة، ويشير إلى الوجود المادي الواقع تحت الإدراك الحسي للإنسان، أو الذي يمكن أن يقع تحته، ومن خصائصه أن معقول الذات، قابل للشهود الإنساني إذا توافرت أسباب الشهود. وأما عالم الغيب فهو عالم ذو طبيعة عقلية معنوية متعالية عن المادة، ولذلك فإنّه ليس بعالم معقول الذات قابل للشهود الإنساني، بل يدرك الإنسان ثبوته وآثاره فحسب»[٧١].

وهذا يعني أن الإنسان على الرغم من استخدام عقله للوصول إلى الإيمان بالله تعالى، لا يستطيع أن يدرك إلا ما يدخل في نطاق حواسه وقدراته العقلية، لأنّ للعقل الإنساني قدرة محدودة على الإدراك، وبالتالي نطاقه محدود، ومنه، فهو لا يمكن أن يدرك حقيقة الألوهية المطلقة وذات الله، وإنما يدرك الوجود الإلهي من خلال عالم الشهادة، من خلال مخلوقات الله الدالة على وجوده، والله وحده هو العالم بالغيب والشهادة[٧٢]. كما يشير إلى ذاك القرآن الكريم.

---

(٦٨) راجع كتاب **التوحيد** لـ حمد بن عبد الوهاب.

(٦٩) **القرآن الكريم**، «سورة السجدة،» الآية ٥.

(٧٠) عبد المجيد النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ط ٣ (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)، ص ٤١.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٧٢) حاج حسن، «العلم والإيمان في سنن الله الكونية،» ص ٣٤.

عالم الشهادة هو عالم منظم، ومسرح توجد فيه الأشياء وتجري فيه الأحداث طبقاً لقوانين، حيث يمكن ملاحظة هذه القوانين ودراستها واكتشافها، بسبب ديمومتها وثباتها، وحيث يكون التنبؤ بالأحداث ممكناً. ويتطلب نظام الكون ألّا يكون فيه فجوات سببية؛ فكل شيء نتيجة الأسباب، وسبب لنتائج أخرى. فالأسباب المتشابهة تؤدي إلى نتائج متشابهة، والنتائج المتشابهة تنطوي بالضرورة على أسباب متشابهة، ما يجعل العالم شبكة من العلاقات السببية المترابطة المعتمدة على بعضها، والتي تكرّر نفسها فتغدو قابلة للاكتشاف، واكتشاف هذه الأنساق أو القوانين وتثبيت قيمتها، ومدى انطباقها أو تأثيراتها في أحداث الطبيعة، هو العلم.

لقد أكّد النسق المعرفي والوجودي الإسلامي أنّ الطبيعة عالم ذو نظام كامل، وأزال من ذهن الرسول الكريم(ﷺ) أي شك حول إمكان تغيّر نظام الطبيعة بوساطة الإنسان أو من خلاله أو من أجله، لذا تكون خصائص الطبيعة جميعها ضرورية للعلم، وتتضح ضرورية الدنيوية والنظام، من ناحية، إذ من دونها يمكن وجود الأسطورة لا العلم[٧٣].

هذه الخصائص في الأصل مستنبطة منطقياً من كون التوحيد يعني خضوع الخليقة كلها لإله متعالٍ واحد. قد هيّأ لأول مرة للعقل التخلّص من التعلق بالأساطير الدينية، وجعل علومه الطبيعية والحضارة تتطور بمباركة وجهة النظر الدينية العامة التي تخلّت إلى الأبد عن اختفاء أيّة قداسة للطبيعة. لقد هيّأ التوحيد بالضرورة للعلوم الطبيعية ما ترغب فيه وتحتاج إليه[٧٤].

«القاعدة الضرورية ـ يقول الفاروقي ـ التي لا غنى للعلم عنها والتي بدونها لا يمكن أن ينجز مهمته، هي منح الطبيعة مكانتها الحقيقية، نزع القداسة عنها وجعلها دنيوية (The Profanization or Scularisation). «إن هذه العبارة تعني في تاريخ العلم تنحية الأسباب المتعلقة بالأشباح والأرواح من الطبيعة، إن العلوم لا تحتاج إلى فصل الله عن الطبيعة، وإنما تنحية تلك الأشباح والأرواح التي تعمل عشوائياً، من دون إمكانية للتنبؤ. إن سنة الله أو قوانينه ليست عشوائية إنما هي قوانين لا تتبدّل، وكينونتها ذات فضل على

---

(٧٣) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٧٤) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 52.

العلوم وليست معادية لها. إن الله هو الشرط اللازم لعلم الطبيعة»[٧٥].

يستنتج الفاروقي من هذه الرؤية العقدية مفهوماً للعلم الطبيعي بقوله: «... العلم ليس بأكثر من البحث في مثل هذا الترابط السببي المتكرر في الطبيعة (...) وهو الشرط الحتمي لتحقيق استفادة الإنسان من الطبيعة...»[٧٦].

وبهذا تكون الطبيعة حقاً موضوع معرفة بشرية، بحيث يمكن ملاحظتها وقياسها، لأنها تعمل وفقاً لقوانين أو أنساق بعينها، إذ إنّ المعرفة البشرية بهذه الأنساق الأزلية قد تأتي مباشرة عن طريق الوحي، الذي يخبرنا عن حقائق الطبيعة في كثير من الآيات القرآنية، وقد تأتي بطيئة مؤقتة وغير كاملة، وذلك عن طريق الاختبار العقلي، والنتيجة هي أن مشيئة الله يمكن أن تقرأ في أحد كتابين: القرآن الكريم الذي أنزله الله تعالى على نبيه (ﷺ) بلسان عربي مبين، والطبيعة، وهي كتاب يمكن أيّ امرئ أن «يقرأه» من خلال الملاحظة والقياس والنظر، أو التفكير والتأمل والاختبار بالتجربة[٧٧].

يستخلص الفاروقي جملة من خصائص الطبيعة، التي بدورها تحدّد طبيعة العلم الطبيعي وخصائصه: «ومعرفة الطبيعة لا تكتمل أبداً، فهي غير محدودة من طرفيها: طرف العالم الأصغر وطرف العالم الأكبر. والخليقة صغيرة إلى المدى، كبيرة إلى المدى، معقدة إلى المدى»[٧٨]. ولهذا يكون العلم الطبيعي هو معرفة بالعالم الصغري، ومعرفة بالعالم الكبري، ومعرفة بالمعقد، وهو ما أثبتته الفيزياء بالمعاصرة.

وفي سياق حديثه عن الوجود الإنساني ومنزلته في عالم الشهادة يقول الفاروقي، إنّ أمام الإسلام سؤالان تؤدي الإجابة عنهما إلى توضيح علاقة الإنسان بمعرفة الطبيعة، «**الأول**، هل يستطيع البشر امتلاك جزء كاف من تلك المعرفة؟ **والثاني**، هل يمكن الاعتماد على تلك المعرفة؟»[٧٩] وجواب السؤال الأول في الإسلام هو توكيد مثير «فقيام الإنسان بواجباته في الخلافة

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٧٧) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ٤٥٦.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(٧٩) المصدر نفسه.

يتناسب طردياً مع إحاطته بقوانين الطبيعة، ويسأل القرآن سؤالاً بليغاً: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[٨٠]. والواقع أن المرء كلّما ازداد علماً ازداد قدرة على إدراك ألوهة الله»[٨١]. وبالتالي أمكنه تحقيق وظيفته الوجودية في الحياة؛ فالخلافة رهينة معرفة الإنسان بربه وبنفسه وبالكون الذي يحيا فيه، بمعنى أنّ المعرفة شرط الخلافة، وتكون العلاقة بينهما علاقة طردية. إذ «الخلافة تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمة التي كلّفه بها (. . .)؛ فالخَلَفية تقتضي أن يكون الهم الأكبر للخليفة ترقيه نحو مستخلفه، واقترابه منه يحقق معنى الاستخلاف على الوجه الأفضل»[٨٢].

إنّ تحقيق مهمة الاستخلاف لا تكون إلا بالعلم، ولا سلطان للإنسان في الكون إلا بالله كما يذهب إلى ذلك معظم المفسّرين.

أما جواب الإسلام عن السؤال الثاني: فهو لا يقل توكيداً، «إذ يصرّ الإسلام على أنّ معرفة الطبيعة يمكن الوثوق بها لأسباب ثلاثة:

الأوّل، أنّ معرفة الطبيعة جزء من المعرفة العامة بمشيئة الله التي هي موضع ثقة. مع ضرورة تصدر عن الغاية العامة من الخلق؛ فعلاقة الإرادة الإلهية بالنسبة إلى أي شيء، وقيمة الغاية الإلهية، تفقدان أثرهما ما لم تُيَسِّرا للإنسان معرفة حقيقية بالمشيئة الإلهية.

والسبب **الثاني**، أنّ توافر الثقة بمعرفة الإنسان بالطبيعة ضرورة، لأنّ الفضيلة والدين يطلبانها.

أما السبب **الثالث**، فإنّ الإسلام يعلّمنا بأنّ معرفة البشر بالطبيعة، إذا كان السعي إليها بعناية وإخلاص، هي موضع ثقة، لأنّ الله، خالق الأنساق ومسيرة البشر، ليس بمفسد ولا بمخادع، بل هو الله الكريم الرحيم»[٨٣].

يخلص الفاروقي إلى أنّ الله خلق العالم وغرس فيه أنساقه التي لا تتبدّل لكي

---

(٨٠) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٧.

(٨١) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٥٨.

(٨٢) النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٨٣) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

يصير كوناً، وقد صمّمه بطريقة تدعو إلى العجب: كاملاً، منظّماً، ليّناً، ترتبط أجزاؤه ببعضها البعض سببياً وغائياً، ويكون في مجموعه تابعاً للإنسان[٨٤].

أما الإنسان، فينظر إلى نفسه: انطلاقاً من مبدأ التوحيد، على أنّه محور التاريخ، لأنّه هو خليفة الله الوحيد الذي يستطيع تنفيذ إرادة الله على مدى التاريخ[٨٥]. وبالتالي تتميّز حياته بالإيجابية والفعالية النابعة دائماً من قيم التوحيد وأبعاده في الفكر والحياة. فقد «كان محمد أوّل من التزم بما أمَرَت به (الرسالة). لقد أملى عليه ذلك المضمون أن يتدخل في عمليات الطبيعة، وفي أسلوب حياة قومه وحياة جميع الناس. ويحقّق التحوّل المرغوب فيه[٨٦].

من هنا، إذاً، يتبيّن الأساس العقدي للنظام المعرفي في تصور الفاروقي، القائم على مبدأ التوحيد، الذي يقتضي الإيمان بعالم الغيب، وما يقدّمه للإنسان من الحقائق، وعالم الشهادة. إذ الإسلام يدعو الإنسان إلى البحث فيه، والكشف عنه، انطلاقاً من الرؤية العقدية، فيأتي عالم الشهادة ليثبت ما أتى به عالم الغيب[٨٧].

إن ثلاثية التوحيد، عالم الغيب، وعالم الشهادة، تكشف لنا في النهاية عن النقاط التالية:

أولاً: الإقرار بإمامة القرآن المعصومة؛ فالكتاب الإلهي الخالد الذي وصفه رب العالمين بالنبأ العظيم و«الكتاب المبين» و«القول الفصل»... بحيث يكون للنص القرآني سلطة تكوينية على العقل البشري الفردي والجماعي، فيرسم معالمه ويضع حدوده، ويقرّر عقيدته ويقيم ميزانه الأخلاقي، ويؤطّر هويته الاجتماعية.

ثانياً: الإيمان بعالم الغيب، عالم الشهادة، على العقل البشري أن يضع في الحسبان التفرقة الحاسمة التي أقامها القرآن الكريم بين عالمي الغيب والشهادة، عالم مغيَّب من علم الإنسان فعلمه عند الله» قال تعالى في محكم

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٦١.

(٨٥) الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» ص ٤٦.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٨٧) محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** (الجزائر: الضياء للإنتاج الإعلامي والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ١٥.

تنزيله: ﴿**عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو**﴾[٨٨] وعالم مشهود، مفتوح أمام الإنسان، وهو مدفوع إلى كشف نواميسه وسبر أغواره، واستقراء قوانينه، وتسخير خيراته، والسعي في مناكبه، والنظر في جزئياته، تحقيقاً لمبدأ الاستخلاف القائم على العلم والعبادة والعمارة، والإصلاح والفلاح، بحيث تتحقّق له في النهاية معرفة الصلة الوثيقة بين عالم الغيب والشهادة، فيدرك أنهما مكملان لبعضهما البعض، وتتحقّق صلة الإنسان المخلوق بالعالم المادي، صلة التفاهم والتساند والمصالحة[٨٩].

التفرقة بين عالم الغيب والشهادة، تُميّز وضع العقل الإسلامي وإمكاناته المادية والمعنوية، عن وضع العقل اليوناني أو الروماني والأوروبي عامة، فالعقل الإسلامي في هذه الحالة لا يدّعي التوصّل إلى كنه عالم الغيب ومعرفة أسراره، كما إنه لا يصاب بالإحباط والفشل، فيستبعد كل ما هو غيبي بحجة أنّ هذا ليس مجالاً للبحث وفوق طاقته، فيُحرَم بذلك من توجيهات وإرشادات وحقائق عالم الغيب، فيصاب نظامه المعرفي بالقصور والخلل واللاتوازن، وينتهي به الأمر إلى حالة من العدمية والعبثية مثلما هو حاصل في النظام المعرفي الغربي المعاصر.

ثالثاً: الإقرار بمحورية الخالق تعالى في الوجود (Theocentrism)، فهو الخالق المبدع المصوّر، خلق كل شيء فأحسن صنعه كمّاً وكيفاً وقدراً وتقديراً، وأنّه خلق الإنسان واستخلفه على الأرض، فليست الحياة عبثاً ولا لهواً. وهذا بخلاف التصور الغربي القائم على محورية الإنسان، باعتباره الإله الفرد الصمد (Anthropocentrism) الذي هو مردود على عقبيه، وتتعارض مع إمامة القرآن المعصومة[٩٠]، وما نجم عنها من حالات الإفلاس واهتزاز البنية المفاهيمية واهتراء الجهاز المقولاتي، تعكسه هستريا المقولات والمفاهيم والمصطلحات ذات السيولة غير المحدودة.

هذه النقاط الثلاث تؤدي إلى ترابط المستويات الوجودية والمعرفية، من أجل جعل عملية تصنيف المعرفة أمراً نظامياً، يمنع من تطبيق مجموعات

---

(٨٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٥٩.

(٨٩) عرفان عبد الحميد فتاح، «معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم،» ورقة قُدّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

مختلفة من المعايير لكل مستوى معرفي أو وجودي، التي من شأنها أن تفضي إلى ظهور فكرة محورية الإنسان بدلاً من محورية الخالق تعالى في الوجود. إن هذا الترابط يعكس مرة أخرى عدم استطاعة الإنسان فصل سياق المعرفة عن سياق الوجود أو الكينونة. كما يقول أحمد داود أوغلو[٩١]. لأنه من دون هذا التصوّر ستظل معرفة الإنسان بالحقيقة ناقصة وجزئية، وأحياناً وهمية، حتى وإن بدا له أنه عالم بالحقيقة. حقيقة مستمدة من الوحي المنزّل على نبيّه (ﷺ)، وحقيقة مستمدة من تفاعل العقل البشري مع الوحي والكون.

والنتيجة هي أن العلاقة بين الأسس المعرفية السليمة القائمة على الرؤية العقدية والأسس الوجودية المبنية على معرفة صحيحة بالكون، تجعل من الضروري فهم وحدة المعرفة النابعة من وحدانية الله من خلال توافق مصادرها. يقول مالك بن نبي في كتابه **الظاهرة القرآنية** *(Le Phénomène Coranique)* «تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات وحدانية الله، إذ هو العلة الوحيدة التي تدخل في تكوين الظواهر وتطورها، وهو الذي يحكمها. بما يتصف به من القدرة المطلقة والبقاء والإرادة والعلم... إلخ. ومع ذلك، فإنّ الإسلام يعرض عقيدته الغيبية بطريقة أكثر مطابقة للعقل، وأكثر تدقيقاً، وفي اتجاه أكثر روحية.»[٩٢]

وهذا ما يميّز الإسلام عن العقيدة المسيحية والعقيدة اليهودية، إذ قامت العقيدة اليهودية على الأنانية، على عكس العقيدة المسيحية، التي أنشأت عقيدة جوهرها «الربّ الحي (تجسّد) إنسان»، وتولّد عن هذه العقيدة التفسير المسيحي الذي ينشئ عقيدة دينية ثالوثية، قائمة على سر الثالوث الأقدس. بينما «اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرّر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية. الله واحد مخالف للحوادث رب العالمين (...)، ولقد تقرّرت هذه العقيدة الجوهرية للإسلام الموحَّد في سورة من أربع آيات: **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾**[٩٣]؛ فلقد قضى على

(٩١) أحمد داود أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٢ (خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ١٢٤ ـ ١٢٨.

(٩٢) مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٤ (الجزائر: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٢٠٠.

(٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة الإخلاص،» الآيات ١ ـ ٤.

فكرتي التعدد والتثنية من دون نقض أو إبرام (. . .) وهكذا يتقرر بجلاء الأساس النظري الذي ستنبثق عند الدراسات الدينية الإسلامية وتتطور»[٩٤].

فعقيدة التوحيد، إذاً، هي الأساس النظري لكل أبحاث ونشاطات الإنسان في التاريخ الإسلامي، إنها بمثابة المنطلق والمعلم الذي يرسم حدود الفكر والسلوك، ويمد الإنسان بمنهج الحياة. والعقيدة تساعد الإنسان على بلورة الإطار الفلسفي النظري لعلمية خلق الإنسان، وللطبيعة البشرية، وللهدف من خلق الإنسان ومكانته في الوجود، إذ إنها تقدّم له إطاراً للإيمان بالله وتوحيده، ما يترتب عنه نظرة للكون والإنسان والحياة والمعرفة، مختلفة تماماً عن النظرة التي لا تنطلق من الإيمان بالله باعتباره خالقاً للكون وللإنسان، وباعتباره المصدر الأصلي للعلم والمعرفة، إذ هو العليم الخبير، وهو الذي علّم الإنسان الأسماء كلها، وعلّمه ما لم يكن يعلم[٩٥].

ومما ينتج من اتضاح هذا الإطار النظري المقتبس من الوحي، تصوّر للكون وللإنسان مبني على الاعتقاد أنّ:

١ ـ الله واحد.

٢ ـ الله هو المصدر الأساسي للمعرفة.

٣ ـ خلق الإنسان في أحسن تقويم.

٤ ـ قدرة الإنسان على التعلّم وتحصيل المعرفة عن طريق الوحي والعقل والحواس[٩٦].

٥ ـ العقيدة هي القاعدة الفكرية التي تنطلق منها وترجع إليها وتنضبط بها كل أفكار ومفاهيم وأحكام وقيم وموازين الإنسان.

٦ ـ عقلية الإنسان المسلم ومكوّناتها، من معارف وعلوم وفنون وثقافة وحضارة، كلها تنبني على مبدأ التوحيد، وينبغي أن ينعكس ذلك كله، على الآداب

---

(٩٤) بن نبي، المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٩٥) لمزيد من التفصيل، انظر: أسامة الدمرداش، **وعلم آدم الأسماء كلها** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، [د. ت.]).

(٩٦) مصطفى عشوي، «نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية،» **التجديد**، السنة ١، العدد ٢ (ربيع الأول ١٤١٨هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٧م)، ص ٧٨.

والفنون والجماليات والذوقيات والوجدانيات، فهي معيارها التقويمي[٩٧].

ثانياً: الأساس الإبستيمولوجي

نستخدم كلمة المعرفي هنا بمعنى «الكلي والنهائي»، والكلي يطلق في مقابل الجزئي، وهو ما ينسب إلى الكل، و«الكل» في اللغة اسم لمجموع أجزاء الشيء، وكلمة «الكلي» تفيد الشمول والعموم، وهي لا تعني الكليات بالمعنى الفلسفي، أي الحقائق التي لا تقع تحت حكم الحواس، بل تدرك بالعقل والمنطق فحسب، وإنما تشمل كلمة «كلي» كل شيء في جوانبه كافة، ما يقع منها تحت حكم الحواس وما لا يقع. أما كلمة «نهائي» فهي كلمة منسوبة إلى «نهاية» ونهاية الشيء غايته وآخره[٩٨]. وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء، فالنهائي يحوي في طياته الغائي[٩٩].

ويطلق المعرفي أحياناً على الإبستيمولوجي (Epistmologique)، إذ تطلق هذه الكلمة في النسق الغربي على «دراسة مناهج المعرفة التي تطبق في العلوم». كما تطلق أيضاً على نظرية العلوم، وتتعلق كذلك بمشكلات المعرفة في الفلسفة وفي العلم، وعلى أشكال التفكير الرياضي، غير أن مفهومها تحدد أكثر مع غاستون باشلار (Gaston Bachelard) (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢)، عندما أشار إلى أسس الفكر العقلاني للفيزياء المعاصرة في علاقته بالتجربة، فالإبستيمولوجيا، إذاً، تميّز بين شكلين أساسين للمعرفة (Deux formes fondamentales de connaissances) «الأول، هو المعرفة الحسية»، وتقوم على المنهج الواقعي (Réaliste) والشكل الثاني، هو المعارف العقلية أو العقلانية (Rationalistes) والمثالية (Idéalistes)[١٠٠].

إنّ مصطلح (Epistmologie) في اللغة الفرنسية مركّب من الكلمة اليونانية (Episteme) التي تعني «العلم» أو المعرفة العلمية، اللفظ (Logie) الذي يعني

(٩٧) طه جابر العلواني، **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، ط ٢ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٢٨، ومحمد قطب، **لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥).

(٩٨) انظر: صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٥٠٩.

(٩٩) عبد الوهاب المسيري، «في أهمية الدرس المعرفي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٠ (٢٠٠٠)، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١٠٠) Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie* (Paris: Librairies Larousse, 1964), pp. 87-88.

في أصله اليوناني (Logos) «نظرية» أو «دراسة نقدية»، وبناء عليه، يكون لفظ «إبستيمولوجيا في أصله الاشتقاقي «نظرية العلم» أو «نظرية المعرفة العلمية»[١٠١].

إن كلمة إبستيمولوجيا لفظة جديدة أوجدها جيمس فريديريك فيرييه (James Frederick Ferrier) (١٨٠٨ ـ ١٨٦٤)، نقع على هذه اللفظة ولأوّل مرّة في كتيب فلسفي منشور سنة ١٨٥٤ (Institutes of Metaphysics). والاستخدام الفرنسي لهذه اللفظة يعود إلى ترجمة كتاب برتراند رسل، **مقالة في أسس الهندسة** سنة١٩٠١م، ثم راج استعمال لفظة إبستيمولوجيا مع «إميل مايرسون» ليصبح موازياً بمعناها لفلسفة العلوم.

فـ الإبستيمولوجيا، إذاً، هي علم المعرفة، وهي بهذا المعنى الواسع تشمل أساساً تاريخ العلوم الذي يصف السيرورة التاريخيّة للبناء العلمي، للمؤسّسة العلمية ولمعرفة العلماء، كما يشمل فلسفة العلوم التي تهدف إلى بناء الإطار المفهومي للنماذج العلمية وتحديد أهداف ونتائج معرفة العالم وتسليط الضوء على الشروط الفلسفية لعلم ما.

وهي بمعنى ضيّق، دراسة للمناهج العلمية، للبنية الإنسانية للعلوم، سبل انتشارها، تطوّرها وتجدد معارفها. وبهذا تلتقي الإبستيمولوجيا مع المنطق، علم النفس المعرفي، التربية، تاريخ المجتمعات، علم الاجتماع، وبصورة أخصّ علم اجتماع البحث العلمي[١٠٢] التي تُعنى بـ «الدراسة النقدية لمبادئ العلوم المختلفة، فروضها، نتائجها، تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية»[١٠٣].

ويعرّفها «أندريه لالاند»، في معجمه **الفلسفي** بقوله: «تعني هذه الكلمة فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة، فهي ليست الدراسة الخاصة لشتى المناهج العلمية، لأنّ موضوع هذه الدراسة هو علم مناهج البحث وهو جزء

---

(١٠١) روبير بلانشي، **نظرية المعرفة العلمية**، ترجمة حسن عبد الحميد (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، [د. ت.])، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(١٠٢) طلعت الأخرس، «الابستمولوجيا: نحو فلسفة جديدة للعلوم،» **فلسفات معاصرة** (بيروت)، العدد ٩ (٢٠١٠)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(١٠٣) **المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩)، ص ١.

من المنطق، كما إنها ليست أيضاً تأليفاً أو استباقاً حدسياً للقوانين العلمية، إنها ـ أساساً ـ ذلك المبحث الذي يعالج معالجة نقدية مبادئ العلوم المختلفة وفروعها ونتائجها، بهدف التوصل إلى إرساء أساسها المنطقي، كما إنها تنشد تحديد قيمة هذه العلوم ودرجة موضوعيتها»(١٠٤).

ويعود مصطلح الإبستيمولوجيا، إلى الفيلسوف جيمس فريديريك فيريه الذي كان أوّل من استخدم لفظ الإبستيمولوجيا في كتابه: **سنن الميتافيزيقا**، وكان ذلك في سنة ١٨٥٤م، عندما ميّز في الفلسفة بين مبحث الوجود (الأنطولوجي) ومبحث المعرفة (الإبستيمولوجي)(١٠٥). فـ الإبستيمولوجيا، تعني، إذاً، خطاباً حول العلم من حيث موضوعاته، مبادؤه، فرضياته، مناهجه، طرائقه ومصادره، وتعني أيضاً بنظرية المعرفة مصادرها، طبيعتها، حدودها، أشكالها، مجالاتها، ومناهجها.

ومن جملة القضايا التي تثيرها الإبستيمولوجيا، فكرة الجوهر وفكرة الكل، إذ هما في رأي البعض فكرتان مرتبطان تمام الارتباط؛ فالجوهر هو الدعامة الأساسية والثابتة لكل الظواهر، وهو الناحية الأولية والكلية في الشيء. وتعتمد الظواهر على الجوهر لوجودها، ولا يعتمد هو على أي شيء آخر لوجوده. ومن ثم، فإن الجوهر هو الحقيقي، وما عداه فهو وَهْم(١٠٦)؛ فهل كان من الضروري البحث عن فكرة الجوهر هذه المختفية خلف الظواهر؟ أما كانت الأشياء ـ كما تبدو لنا ـ كافية في فهم حقيقة الوجود حتى نبحث عن شيء هو الجوهر(١٠٧)؟

وقد شاع استعمال مصطلح الجوهر بمعنى ذلك الشيء المتضمن ذاته في وجوده فهو الحقيقة والواقع معاً، أي إن ذات الجوهر هي الماهية والوجود في الوقت نفسه ومن جهة واحدة، بحيث لا يحتاج إلى أي شيء آخر

---

(١٠٤) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (Paris: Presses Universitaire de France, 1958).

(١٠٥) م. روزنتال وب. يودين، **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٤٤٧.

(١٠٦) عبد الوهاب المسيري، «في أهمية الدرس المعرفي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ٢٠ (٢٠٠٠)، ص ٤٣.

(١٠٧) سامي نصر لطف، **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٧٨)، ص ١٤.

خارجه، وكأنه علة ذاته ومبدأ ذاته، فهو أساس باقي الأشياء، ومبدأ سائر الموجودات. يرى الفاروقي أن التوحيد هو الجوهر، فهو «... جوهر الحضارة الإسلامية وهو جوهر الإسلام، أي التوكيد على أن الله هو الخالق الواحد المطلق المتعال، ورب الكائنات جميعاً وسيدها»[١٠٨]، بحيث يمكننا أن نلحظ أبعاد هذا الجوهر في الحضارة الإسلامية من أدنى مستوياتها إلى أرقى أشكالها، من الرسم والفن إلى العلوم والمعارف، فهو مبدأ التجربة الدينية، ونظرة عالمية إلى الحقيقة، وهو خلاصة الإسلام ومبدأ للتاريخ، المعرفة، السياسة، الاجتماع، العائلة، الاقتصاد، النظام العالمي، الجمال والفن، الأخلاق، والأمة... إلخ[١٠٩].

والتوحيد بهذا المعنى هو محور العملية المعرفية والحضارية للإنسان، في ضوئه تبنى كل العلوم والفنون والإنجازات والممارسات والأفعال في التاريخ، فهو المرشد والموجّه والناظم والضابط لكل حركات الفعل الإنساني. فلا يمكننا أن نفهم الأشياء والأفكار من دون الرجوع إلى الجوهر، والإيمان بفكرة الجوهر يعني الإيمان بأن ثمة ثباتاً في الواقع، وأن هناك كليات ثابتة وراء الجزئيات المتغيرة. ويختلف هذا الموقف عن تصور العدميين السفسطائيين ودعاة ما بعد الحداثة الذين لا يؤمنون «بوجود» جوهر، لأنّ كل شيء عندهم متغيّر وعَرَضي[١١٠].

إضافة إلى فكرة الجوهر، تطرح الإبستيمولوجيا قضية الحقيقة، وما معيارها؟ وقد تباينت نظريات الفلاسفة بين: نظريات التقابل، التماسك، والبراغماتية. أما الفاروقي فيربط قضية الحقيقة بقضية وحدانية الله، ويعتبر أنّ الإيمان بالتوحيد يقتضي القول بوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة؛ فالعلاقة بينهما منطقية، منطقية النسق المعرفي الإسلامي، فكما ذكرنا من قبل، أنّ التوحيد يحمي العقل البشري من الأوهام والضلالات والشكوك، فالله «قد أودعه القدرة على تصحيح نفسه، وهذه القدرة التي توفر له درجة لا بأس بها من الحماية، لكنه بالنسبة إلى الحقيقة المطلقة ـ بسبب من قصوره البشري ـ

---

(١٠٨) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣١.

(١٠٩) انظر: Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life.*

(١١٠) انظر: تيري إيغلتون، **أوهام ما بعد الحداثة**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية، ٢٠٠٠)، ص ٣٠ وما بعدها.

يحتاج إلى تعزيز هذا المصدر المبرَّأ عن الخطأ، وهو الوحي (. . .) يجب أن تكون كافة افتراضات العقل الأولية صحيحة مؤكَّدة بشكل قاطع»[١١١].

وهذا التصور في الحقيقة، فيه إقرار بمحدودية قدرة العقل على إدراك الحقيقة، فإدراك الحقيقة، كوحدة، يتطلب نوعاً آخر من المؤهلات الضرورية التي يتعيّن عليه امتلاكها، «وحيثما لا يتأتّى للعقل الإدراك الكامل واليقين الجازم، فإن نور الإيمان الصحيح يمكن أن يمدّه بهذا اليقين، بل إنه ليلقي نوراً كاشفاً على سائر الفرضيات الأولية الأخرى، كما يضفي مزيداً من اليقين على النظرة الشاملة للكون المبنية على تلك الفرضيات»[١١٢]. يقول الفاروقي في موضوع الحقيقة ما يلي: «أما في ما يتعلق بنظرية المعرفة، فإنّ خير ما يوصف به موقف الإسلام هو أنه قائم على وحدة الحقيقة، هذه الوحدة المستمدة من وحدانية الله المطلقة، أن الحق هو أحد أسماء الله الحسنى، وإذا كان الله واحداً بالفعل ـ كما يجزم الإسلام ـ فلا يمكن أن تتعدّد الحقيقة، والله يعلم الحقيقة كاملة ويوحي من علمه الكامل اليقيني بالحقيقة إلى خلقه، فلا يمكن أن يجيء ما يوحيه مختلفاً عن الحقيقة الواقعية، لأنه سبحانه هو الموحي وهو خالق الحقائق كلها الواقعية منها والمطلقة، والحقيقة التي هي موضوع عمل العقل متضمَّنة في قوانين الطبيعة التي هي سنن الله في خلقه، وهي بأمر الله سنن دائمة ثابتة، ومن هنا يمكن أن تكتشف وتقنّن ويتم التعامل الإنساني معها، وتستخدم للوفاء بمسؤولية الإنسان في الإصلاح والإعمار وخدمة مصالح الإنسان»[١١٣].

يكشف لنا هذا النص عن الأفكار الآتية:

- وحدة الحقيقة مستمدة من وحدانية الله المطلقة، لا تتعدد مهما تعددت تجلياتها.

- الله وحده الذي يعلم الحقيقة كاملة. أما الإنسان فيعرف الحقيقة الكاملة عن طريق الوحي.

---

(١١١) إسماعيل الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١٠١.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

● الحقيقة الواقعية متوافقة مع ما جاء في الوحي، وهي متضمنة في قوانين الطبيعة.

● تمتاز الحقيقة بالثبات والدوام، مع قابليتها للتعامل الإنساني.

● تستخدم الحقيقة المكتشفة لعمارة الأرض وإصلاحها ولخدمة مصالح البشر.

هذه النقاط تقضي على ما شاع في الإبستيمولوجيا الغربية من الانفصال بين علم نظري وعلم تجريبي، بين حقيقة عقلية وحقيقة كونية، بين وحي وواقع، بين دين ودنيا، تعارض الكثرة مع الوحدة، الجزئي مع الكلي، النسبي مع المطلق، الحسي مع المجرد. بينما تؤسس الإبستيمولوجيا الإسلامية للرؤية الموحّدة للمعرفة وللحقيقة، ولا يمكن في إطارها الفصل بين هذه الثنائيات، وهذا في الحقيقة نابع من النموذج المعرفي التوحيدي الذي يجمع بين القراءتين، قراءة الكون وقراءة الوحي، بشكل كلي متكامل، وذلك من خلال استقراء كتاب الله واستنطاق الطبيعة الموجودة بأمره[١١٤].

والنموذج المعرفي التوحيدي يقوم على الإيمان بفكرة اليقين الموحى به من الله، في مقابل النزعة الشكية التي يتسم بها النموذج المعرفي الغربي. يقول الفاروقي إن «المدارس التي نشأت في عصر التنوير أو تفرّعت عنه واعتمدت العقل الإنساني وسيلة للوصول إلى الحقيقة تحطّمت وأثبتت إفلاسها. . .»[١١٥]. حيث بقي العقل البشري يلهث في كل مرة وراء مبدأ جديد، ويلغي المبدأ القديم، وهو بذلك غير قادر على إدراك الحقيقة، وانتهى به الأمر إلى النزعة النفعية «وأخذ يؤكّد الجانب النفعي في الافتراضات العلمية، إلى أن جعله بذلك غاية الفكر العلمي الأولي، ثم ركن المعرفة، ثم ساوى بينه وبين المعرفة العلمية، نافياً بذلك عنها الكشف عن حقيقة الأشياء، وكأنه يقول في مختبره «ليس همّي كعالم للطبيعة الكشف عن حقيقتها والتوصل إلى كنهها حقاً، إنما همي أن أحاور الأشياء لتصيُّد ما يؤهلني للتعامل معها

---

(١١٤) وائل أحمد خليل، «إمكان اللغة المنطقية والمثالية: محاولة لإعادة بناء نظرية العلم،» **مجلة تفكّر**، السنة ١، العدد ٢ (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٥ ـ ٦.

(١١٥) إسماعيل الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٠، العدد ٣٩ (رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١١.

واستخدامها والانتفاع بها (. . .). إذ لا أبغي من علم الطبيعة علماً خالصاً بحقائق الأشياء، بل النفع الناتج من حركة ذلك العلم»[١١٦].

فالتصور الغربي هذا، قائم على مبدأ النفع كأساس أو معيار للحقيقة، يفتقر في حقيقته إلى الإجابة الصحيحة عن الأسئلة الكلية والنهائية، ذات الصفة الوجودية، بل إجاباتها في الوحي الذي هو «خبر السماء تنزّلت به الرسل جميعاً حاوياً الإجابات عن جميع الأسئلة الوجودية الكبرى (. . .) والتي تدور حول الغايات والأهداف النهائية من خلق الإنسان والأكوان جميعاً، كما يتضمن أيضاً «معارف يقينية حول الطريقة المثلى لتنظيم الناس (. . .)، كما يتضمّن الفلاح في حياتهم الأخرى. . .»[١١٧]؛ فالوحي يقدم معارف جاهزة مصدرها خالق الإنسان، تتضمن إجابات عن الأسئلة التي يعجز العقل والحواس جميعاً عن الإجابة عنها، سواء في ذلك ما يتصل بعالم الغيب الذي لا تدركه الحواس، أو معارف تتصل بالنتائج البعيدة المدى لألوان السلوك الإنساني، ما يعجز الإنسان عن الوصول إليه بحواسه المحصورة في الظواهر الحاضرة ولا بعقله المحصور بحدود الخبرات السابقة[١١٨]. العقل الذي ألّهته وعبدته الثقافة الحديثة، عندما انتقلت به من «النسبية» إلى الإطلاق، معتقدة «أنه لا سلطان على العقل إلا العقل»؛ فثقافة الحداثة، باعتراف أهلها ورؤية علمائنا لحقيقتها، هي ثقافة القطيعة مع الله والغيب والدين، ثقافة الدنيا والدنيوية (. . .) ثقافة عبادة الطبيعة، بدلاً من عبادة الله»[١١٩].

يقول علي حرب، في إحدى مقالاته حول الحداثة «. . . إنها القول بمرجعية العقل وحاكميته.. وإحلال سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون. .»[١٢٠]. وهذا القول ينافي التصور الإسلامي القائم على ثنائية الموقف المعرفي، يقول محمد السيد

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١١٧) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «المعرفة والعلم،» **المسلم المعاصر**، السنة ٢٣، العدد ٩٢ (ربيع الأول ١٤٢٠هـ - تموز/ يوليو ١٩٩٩م)، ص ٥٩.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١١٩) محمد عمارة، «مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية،» **المسلم المعاصر**، السنة ٢٦، العدد ١٠٤ (ربيع الأول ١٤٢٣هـ - حزيران/ يونيو ٢٠٠٢م)، ص ٢٨.

(١٢٠) علي حرب، «مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زينون وأشبار أركون،» **الحياة**، ١٨/ ١١/ ١٩٩٦.

الجليند، في كتابه **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**، «وإذا تأمّلنا الموقف المعرفي كما يرشدنا إليه القرآن الكريم نجده متضمناً لنوع من الثنائية الضرورية الكامنة في العديد من مراحله، ذلك أنّ أدوات المعرفة التي زوّد الله الإنسان بها تنبئ عن ثنائية هذه الأدوات؛ فهناك أدوات الحس الظاهرة وأدوات الحس الباطنة، كما تنبئ عن ثنائية موضوع المعرفة نفسه. وموضوع المعرفة هنا هو الكون وما فيه؛ فهناك عالم الشهادة الذي تقابله أدوات الحس الظاهرة لتتعامل معه، وهناك عالم الغيب الذي تقابله أدوات الحس الباطنة فتتعامل معه هي الأخرى بمنهجها الخاص، وعند التأمل قليلاً سوف ينكشف لنا أن بين هذه الثنائية نوعاً من الارتباط الضروري»[١٢١].

وبذلك يتضح تميز الرؤية الإبستيمولوجيا القائمة على التصور العقدي التوحيدي عن التصور الوضعي الغربي المادي، الذي ساد فيه التصنيف الثلاثي للمعرفة:

- المعرفة الطبيعية (Natural Sciences)
- المعرفة الإنسانية (Humanities)
- المعرفة الاجتماعية (Social Studies)[١٢٢].

وهذا التقسيم بدوره ينافي حقيقة التصور الإسلامي الذي يضع أعلى مراتب المعرفة، الإيمان بالله ووحدانيته، ثم معرفة بأحكام شريعته ومضمون عقيدته، وبعدها معرفة الإنسان للكون الذي يعيش فيه، إضافة إلى معرفة بنفسه وبالحياة، بحيث تتكوّن بنية النظام المعرفي من الوحي والكون الذي يشمل الطبيعة والإنسان، ومجالاته هي عالم الغيب وعالم الشهادة، ليجمع في الأخير ما يسميه «أبو القاسم حاج حمد» جدلية الغيب وجدلية الإنسان وجدلية الطبيعة، أما النظام المعرفي الغربي فيشمل جدلية الإنسان وجدلية الطبيعة فحسب، في محاولته الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية.

والأسئلة الكبرى أو الكلية أو النهائية، هي أسئلة تُعرف في أدبيات

---

(١٢١) محمد السيد الجليند، **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين** (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٢٢) انظر: Paul Hirst, *Knowledge and Curriculum* (London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 34.

النظام المعرفي الغربي بالموضوعات الكبرى في حياة الإنسان، وهي أسئلة تدور حول الإنسان والإله والطبيعة.

وتتلخص الأسئلة الكبرى هذه في ثلاثة محاور أساسية هي:

١ ـ **علاقة الإنسان بالطبيعة (المادة)**: وأيهما يسبق الآخر: هل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة (المادة)، أم هو جزء يتجزّأ منها وله استقلاله النسبي عنها؟ هل يتسم الكون بالثنائية أم تسود فيه الواحدية؟

٢ ـ **الهدف من الوجود**: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ هل هناك غرض في الطبيعة أم أنها مجرد حركة متكرّرة، حركة متطورة نحو درجات عليا من النمو والتقدم، أم حركة خاضعة تماماً للمصادفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، وما القوة المحرّكة له التي تمنحه هدفه وتماسكه وتضفي عليه المعنى؟

٣ ـ **مشكلة المعيارية**: هل هناك معيارية أساساً؟ من أين يستمد الإنسان معياريته من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة (المادة)، أم من قوى أخرى متجاوزة للمادة؟[١٢٣].

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تستند في أساسها إلى الرؤية المعرفية المعتمدة، التي تحدّد علاقة العقل بعالم الغيب، بحيث إن «قضية الإيمان بالغيب هي محلّ الخلاف بين المنهجين: منهج عرف أصحابه للعقل إمكاناته وطاقاته من جانب، وعرفوا أيضاً مطلب الشرع والوحي من العقل والوظيفة التي ناط بها من جانب آخر. أما المنهج الغائي فأطلق أصحابه العنان لعقولهم، فلم يعترفوا بإمكاناته وطاقاته، بل قالوا إن العقل قادر على أن يخضع كل شيء لسلطانه ما غاب عنه وما حضر، ما أدركته الحواس وما غاب عنها، حتى ما أخبر به الأنبياء عن عالم الغيب وقضاياه يجب أن يخضع العلم به وبكيفيته لسلطان العقل»[١٢٤].

وبمعنى آخر، تعترف الإبستيمولوجيا الإسلامية بدور ووظيفة العقل في ما

---

(١٢٣) المسيري، «في أهمية الدرس المعرفي،» ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٢٤) محمد السيد الجليند، **الوحي والإنسان قراءة معرفية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٨٦.

خُلق له في التعرُّف على عالم الشهادة. وتقرّ بقدرته وحدوده في مجال التعرّف على عالم الغيب، بحيث إنّ العقل في عالم الشهادة مسلّط لاكتشاف الكون وقوانينه، وهو في عالم الغيب متعلّم يأخذ العلم من مصادره التي غاب عنها أو غابت عنه والتي جاء الخبر عنها، معصوماً عن معصوم عن الله سبحانه، العقل في هذه الإبستيمولوجيا يملك قدرة البحث والتعرّف على عالم الشهادة، لكنه يفقد جميع الأدوات التي يتعرّف بها عالم الغيب إلا مصدراً واحداً هو الوحي الذي، هو إخبار الله ذاته بذاته على لسان رسوله(ﷺ)[١٢٥].

وفق هذه المنهجية، يجمع الإنسان بين القراءتين، القراءة التي تعتمد على «الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيّؤ وتكوين ودلالات؛ فكلاهما يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها(. . .). القراءتان تُستَمَدّان من مصدريهما، القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن. . .»[١٢٦]؛ ففي سياق التوافق بين ما جاء في الوحي وما هو واقع في الكون من قوانين وسنن يرد نص الفاروقي الذي يقول فيه «والوحي (. . .) يبيّن لنا ويرشدنا إلى جوهر حقيقة القوانين الطبيعية أو السّنن الإلهية التي يسير الكون على أساسها وإلى الغاية منها. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هنالك إرشاد أو بيان أو تعبير يتعلق بتلك القوانين أصدق من بيان خالقها ومدبرها. ومن هنا، فإنّ النظر العقلي والمنطقي الإنساني يقتضي أنه لا يمكن أن يوجد أي تناقض أو اضطراب. هذا التطابق المنطقي بين العقل والحقائق المطلقة والواقعية وما يأتي به الوحي، هو أخطر مبدأ عرفته نظرية المعرفة»[١٢٧].

وهذا التطابق بنظر الفاروقي قائم على ثلاثة مبادئ ترتكز عليها المعرفة الإسلامية كلها:

أولاً: إن وحدة الحقيقة تفرض أنه لا يوجد تعارض بين الحقائق الواقعية

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٢٦) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(١٢٧) الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

وما يأتي به الوحي، فكل ما يقرره الوحي لابد أن يكون صادقاً منسجماً مع الواقع موافقاً له(. . .)، فإن ظهر أي تفاوت بين الوحي والواقع، فإن على المسلم أن يراجع دقة فهمه للوحي، كما عليه أن يستوثق من سلامة كليات وجزئيات إدراكه الصحيح لحقائق الواقع ما دام يؤمن بمبدأ وحدة الحقيقة المطلقة. هذا المبدأ هو الذي يحمي المسلم من خطر التأويلات والتفسيرات المتسرعة أو المغرقة في المجازات أو المعتمدة على معان باطنية لا سند لها سوى الفهم الشخصي التحكّمي، كما يحميه من ضحالة الفكر وسذاجة النظر في سنن الطبيعة وفطرة الكائنات وحقائق الكون.

ثانياً: إن وحدة الحقيقة المطلقة تفرض أنه لا يوجد تعارض أو خلاف أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي. كما ترفض رفضاً قاطعاً فكرة أنه لا يوجد فهم أو مبدأ أو علاقة أو حقيقة أو بُعد أعلى يمكن أن يزيل التناقض. إن الإنسان يبحث في الطبيعة ويحاول أن يكشف السّنن والقوانين التي أوجدها الخالق في الكون، وكثيراً ما يخطئ، فيتوهّم أو يظن أنه قد أمسك بالحقيقة، مع أنه كان على خطأ، مثل هذا الموقف قد يخلق تعارضاً ـ في الذهن ـ بين العقل والوحي، لكن إيمانه بوحدة الحقيقة المطلقة يجعلهُ يرفض هذا التعارض ويرى أنه وهم فحسب، ويطالبهُ بالعودة إلى النظر ثانية في معطياته وفحصها من جديد. واستناداً إلى وحدة الحقيقة لا بد أن يتم على المدى تجلية الحقيقة وإدراكها، وحل التناقض الوهمي بين مفهوم الوحي ومسلّماته، ومدركات الحقائق الواقعية ونظرياتها.

ثالثاً: إن وحدة الحقيقة المطلقة، أو طبيعة قوانين المخلوقات والسنن الإلهية، تفرض أنّ باب النظر والبحث في طبيعة الخلق أو في أي جزئية منه، لا يمكن أن يغلق، وذلك لأنّ سنن الله في خلقه غير محدودة؛ فمهما عرفنا منها، ومهما تعمّقنا في هذه المعرفة، فلا يزال هناك المزيد منها ليُكشَف ويُسخَّر، ومن هنا، فإنّ الاستعداد لقبول الجديد من المدركات والبراهين والإصرار على متابعة البحث هي خصائص لازمة للعقل المسلم الذي قبل ووعى مبدأ وحدة الحقيقة[١٢٨].

فالمعرفة في النظام المعرفي الإسلامي القائم على منهج الوحي وتبعاً

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

لإمامته المعصومة، مشروع مفتوح وجهد متواصل، وسعي مستمر من أجل الكشف عن الحقيقة المصفّاة من الدغل والتدليس والتلبيس، لأنّ الحق كما يقول «أبو الوليد الباجي» واحد، وأن من حكم بغيره فقد حكم بغير الحق، ولكننا لم نكلَّف إصابته وإنما كُلّفنا الاجتهاد في طلبه، فمن لم يجتهد في طلبه فقد أثم، ومن اجتهد فأصاب فقد أُجر أجران.

من أجل هذا غدت المعرفة في النسق المعرفي الإسلامي مشروعاً منفتحاً على النماء المستمر والتطوير الدائم، وغدت المعرفة الإنسانية مشروعاً متجدداً لا يعرف الجمود والركود ما دام الاجتهاد المطلوب شرعاً، يعتبر إدراكاً للحقيقة لا كل الحقيقة، ولا ذاتها، ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية، بل تاريخية؛ فما إن يحدث تعقّل للواقع أصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق[١٢٩]. وهذا ما يوحي بالرؤية النقدية للمعرفة، نقد «الدعاوى الإنسانية والبحث الدائب وراء قوانين الطبيعة التي لا تكون نهائية أبداً، هما في الوقت ذاته شرطان لازمان للمنهج الإسلامي وللعلم الأصيل. ومن هذا المنطلق، فإنّ أقوى حكم يبقى دائماً مؤقتاً، ويظل صالحاً حتى تظهر أدلة جدية تشكك فيه أو تفنده أو تؤكد صحته. ولهذا فإنّ أعلى حكمة، وأوثق قرار يتوصل إليه العقل المسلم يجب أن يعقبه هذا التأكيد وهو قولهم، والله أعلم[١٣٠].

ولعل هذا الموقف يتطابق تماماً مع الإبستيمولوجيا المعاصرة التي كشفت عنها البحوث العلمية. يقول باشلار ... ما من فشل جذري لكن ما من نجاح نهائي، فالفكر العلمي بفعل تطوراته هو في طريق تحوّلات لأسسه، في طريق معاودة انتظام متواصلة»[١٣١]. ويأتي تصور باشلار القاضي بإعادة تصحيح معارف الفكر العلمي في سياق عملية إعادة هيكلة المعرفة باستعمال العقل والتجربة. وهذا العلم في أساسه يأتي من فرضية «أن دور الجانب العقلاني في الإنسان يقوم بوظيفته معتمداً على معلومات أو معطيات موجودة سلفاً، أو كما في تصوّر بوبر طبقاً لمجموعة من التخمينات

---

(١٢٩) عرفان عبد الحميد فتاح، «الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٤، العدد ١٥ (شتاء ١٤١٤هـ/ ١٩١١م)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٣٠) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٣١) Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, 3ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), p. 47.

والمعتقدات المكتسبة المبنية على المشاهدة من أجل تشييد صرح من المعرفة العلمية الموضوعية»[١٣٢].

وتبيّن نتائج العلوم صحة هذا التصوّر، لأنّ العلم ذاته دحض بنفسه موضوعية نتائجه وحتميتها؛ فمفهوم النسبية وفكرة الآفاق الجديدة من عوالم كبيرة وأخرى غير مرئية، كل ذلك أظهر أن أي ابتكار علمي جديد يطرح أسئلة أخرى جديدة، لأنّه ببساطة يظهر متغيرات لم تكن موجودة من ذي قبل بدلاً من أن يكتفي بالتوصل إلى نتيجة حاسمة. غير أن الإفراط في هذا، تسبب في نقاشات وسجالات حادة خاصة بمبحث الفكر العلمي، أدت إلى زعزعة الثقة اتجاه العلم ونظرياته، وبنيته المعرفية التحتية، باعتباره ضرورة حتمية وظاهرة تراكمية[١٣٣]. وحطّت من قيمة العقل ومكانته في العملية المعرفية «ومن ثم عرفت الفلسفة المعاصرة بأنها نقد للعقل بعد أن رأت أخطاء العقل في الفلسفة الحديثة»[١٣٤].

وتُعزى أسباب الأخطاء هذه إلى تمركز أعمال العقل حول الإنسان لا غير، يقول الدكتور حسن حنفي، معلقاً على هذه المسألة ما يلي: «فالنظرة الإنسانية بطبيعتها وحيدة الجانب، هذا التغير المستمر وعدم الاستقرار أو البحث الدائب عن الحقيقة، قد أدى إلى كثرة الإنتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضيع الحقيقة بينها؛ فالكل ممكن، والكل صحيح ولكن إلى حد معين. لذلك لا يمكن لمجتمعات غير أوروبية أن تنقل هذه المذاهب التي تعبّر عن تقلبات النظرية إلى واقع خاص»[١٣٥].

وتعود هذه الارتباكات في الإبستيمولوجيا الغربية إلى خلل في منهجية الفكر، كما يرى أبو القاسم حاج حمد، إن غياب المنهجية الصحيحة في النظر إلى الطبيعة وإلى الإنسان وإلى الوحي، هو الذي يؤدي إلى التفكيك بدل التركيب، والتجزئة بدل الكلية، على الرغم من استنادها إلى الجدلية،

---

(١٣٢) أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة إبراهيم البيومي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٣٥.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٣٤) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٢٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

إلا أنها جدلية ناقصة وقاصرة على إدراك الروابط بين مختلف مكونات الفكر المادية والمعنوية، والفاروقي هنا يتقاطع مع ما ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد الذي يقترح تصوراً جديداً لهذه الجدلية بقوله: «فالجدلية في مفهومنا تفكيكاً وتركيباً، هي جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة غائية وتطويرية غائية؛ فليست مثالية وليست مادية، لأنها ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق، وهي جدلية ذات مراتب، تأليفية وتوحيدية وإدماجية تبعاً لمراتب العلاقة مع الله (عالم المشيئة ـ عالم الإرادة ـ عالم الأمر)، وبهذا نحقق المفهوم الإسلامي للجدلية والصيرورة والتطورية»[١٣٦].

وهذا التصور الجديد للجدلية نابع من تصور جديد للمنهجية المعرفية المتَّبَعة في النظر إلى الوجود وإلى الوحي، فمصطلح المنهجية عموماً يُستخدم «ليعطي معنى) الناظم الكلي(للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة برد الكثرة إلى الوحدة التي تحتويها، وتمضي طرائق البحوث إما برد الكثرة وتفتيتها لاكتشاف عناصرها الأولية (التحليل)، أو باكتشاف مظاهر الوحدة في هذه الكثرة (التركيب). ويعتمد التحليل أو التركيب على تمثلات مختلفة، فهي إما مقولات عقل ناظم للكثرة انطلاقاً من فروض عقلية صرفة، وإما استناداً إلى علوم رياضية أو هندسية تلقي بظلالها على العلوم الطبيعية والموجودات الكونية»[١٣٧].

وينبّه «حاج حمد» إلى الفارق الكبير بين المنهجية كما يفهمها عامة الباحثين والفلاسفة، وبين المنهجية كما يتصورها هو، حيث ينطلق في هذا التمييز من تصور الفلاسفة للمنهج، من أنّ «. . . هناك من يفصل بين مجالات المعرفة من طبيعي وما وراء طبيعي وبين مادي ونفسي، وبين مقولات عقل فطري غريزية، ومقولات عقل حسي يستند إلى التجربة (. . .)؛ فالمنهجية بهذا المعنى العام تقارب (طريقة البحث) في الأمور لتنتهي إلى إيجاد ضوابط لها، أي قانون لها. وفي هذا الإطار العام تطلق صفة المنهج ومنهجية الأمور والمنهجية على كل فكر يستهدف إيجاد قواعد

---

(١٣٦) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، ص ٢٣٥.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

للتفكير، في مجال جزئي أو كلي»[١٣٨]. أما تصور حاج حمد للمنهجية فمغاير لهذا التصور العام إذ يقول: «غير أن المنهجية التي نعنيها ترتبط ارتباطاً قاطعاً بالشمولية، وذلك بانطلاقنا من وحدة الكون الطبيعية والإنسانية معاً؛ فلا نقيم فصلاً بين الظواهر المتشيِّئة، مادية كانت أو نفسية، ونسحب عليها في مجملها قوانين الخلق الكلية»[١٣٩].

يخلص حاج حمد إلى أن المنهجية التي يقصدها هي «الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة والتي لا تقبل أشكالاً جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا تجزّئ بين نظرات القوانين بتقييد استخدامها في مجالات من دون أخرى، ما وراء الطبيعة وعلوم الإنسان، وعلوم الطبيعة، وإنما تضع الحركة الكونية كلها. ما يفهم أنه وراء الطبيعة (الغيب)، وما يفهم أنه خاص بالإنسان (علم النفس والاجتماع)، وما يفهم أنه خاص بالطبيعة المادية (علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية). تضع ذلك في كل واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وضمن صيرورة خلق وتشيّؤ بتطورية غائية»[١٤٠].

هذا النص في حقيقته يعكس رؤيتين معرفيتين، رؤية نقدية لمنظومة معرفية غربية، قائمة على المادية الوضعية واللاهوتية وعاجزة عن حل إشكالاتها المعرفية والوجودية. ورؤية معرفية توحيدية تأسيسية قائمة على جدلية تركيبية في شكل وحدة كلية متحركة تجمع بين الغيب والإنسان والطبيعة؛ فهي تشكّل إبستيمولوجيا قرآنية بديلة، بعدما أفلست الإبستيمولوجيا الغربية المعاصرة. ونحن هنا أمام إبستيمولوجيا إسلامية بديلة عن الإبستيمولوجيا الغربية، بمعنى تشكل رؤية الفاروقي وحاج حمد رؤية معرفية لله والكون والإنسان والحياة، على الرغم من اختلاف نسق الفاروقي مع نسق حاج حمد.

ولعلنا ندرك هذا التأسيس الإبستيمولوجي البديل للنظام المعرفي التوحيدي، دعوته إلى بناء معرفي قائم على مبدأ التوحيد، والذي تنتج منه

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

بنية مفاهيمية متميزة، وجهاز مقولاتي مغاير، إذ يشكّل هذا المبدأ أساس الإبستيمولوجيا الإسلامية، فهو يعطي معنى جديداً للمنهجية المعرفية التي أشار إليها حاج حمد من قبل، بمعنى اعتبار التوحيد ناظماً كلياً للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة، وهو القادر على رد الكثرة إلى الوحدة (التحليل). أو من خلاله يتم اكتشاف مظاهر الوحدة في هذه الكثرة (التركيب). وخير دليل على ذلك، الجهد الذي قدّمه الفاروقي في كتابه **التوحيد وأبعاده في الفكر والحياة**[١٤١].

يعرض الفاروقي في هذا الكتاب المنهجية المعرفية الإسلامية، انطلاقاً من عملية نقد المنظومة المعرفية الغربية في صورتها الدينية، ممثلة في المسيحية واليهودية، وفي صورتها الفلسفية والعلمية. متتبّعاً في ذلك استقراء مجمل أفكار هذا النظام المعرفي المتأزّم والمفلس في حقيقته، ثم التأسيس لإبستيمولوجيا بديلة؛ فبرأيه أساس المعرفية والمنهجية هو التوحيد باعتباره مبدأً للنظام المعرفي، ومبدأً للحضارة الإسلامية. يقدم الفاروقي في هذا الكتاب، التصور الفلسفي والعقدي الإسلامي الذي ينبغي أن ينتظم حركة العقل البشري في تفاعله مع الوحي قرآناً وسنة، والكون بصورتيه الطبيعية والإنسانية.

كما يمكننا أن نلمس معالم هذه الإبستيمولوجيا من خلال العمل التاريخي الكبير الذي قام به الفاروقي برفقة زوجته لويس لمياء الفاروقي، والموسوم بـ **أطلس الحضارة الإسلامية**، حيث اتبعا فيه منهجية جديدة في قراءة ودراسة الحضارة الإسلامية، وبيان أسسها ومنطلقاتها، وذلك بالتركيز على العناصر الأربعة التالية: السياق ـ الجوهر ـ الشكل ـ التجليات[١٤٢].

ويمكننا تلخيص هذه الإبستيمولوجيا البديلة المقترحة في النقاط التالية:

أ ـ التوحيد بوصفه نظرة تفسر العالم: يشكّل التوحيد في نظر الفاروقي نظرة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري. وهو بهذا المعنى يشمل المبادئ التالية:

---

(١٤١) انظر: Al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life.*

(١٤٢) انظر: الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٧ ـ ٨.

(١) الثنائية (Duality)

فالواقع باعتقاده جنسان منفصلان: الله وغير الله. الخالق والمخلوق. في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله الدائم المتعال، باقٍ إلى الأبد واحداً مطلقاً لا شركاء له ولا أعوان، وفي المرتبة الثانية يوجد المكان، الزمان الخبرة، الخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات[١٤٣].

ويحذر الفاروقي إلى ما يمكن أن يقع في أذهان الناس، ويصحح ما وقع في أذهان بعض الفلاسفة وبخاصة المتصوفة[*] فالمرتبتان من خالق ومخلوق مختلفتان غاية الاختلاف من حيث طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومساراتهما. ومن المستحيل قطعاً أن يتحد الواحد بالآخر أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه. ولا يمكن الخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن المخلوق أن يتسامى ويتحوّل ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى[١٤٤].

(٢) الإدراكية (Ideationality)

يبيّن هذا المبدأ أن العلاقة بين عالَمي الخالق والمخلوق، أي عالمي الحقيقة ـ كما بيناه في الثنائية ـ علاقة إدراكية في طبيعتها. وهي عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم، بمعنى أنه لا صلة بين الخالق والمخلوق إلا بقوة العقل؛ فالعقل «بوصفه المعرفة وكنفها، يشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيّل وتفكير وملاحظة وحدس واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة لها من القوة ما يؤهّلها لتفهّم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما: عندما يكون التعبير عنها بكلمات

(١٤٣) Al-Faruqi, Ibid., pp. 131-132.

(*) يختلف تصوّر التوحيد الذي يعرضه الفاروقي عن تصوّر المتصوّفة له، حيث تذوب حقيقة العالم عندهم في الله ويصبح الله الحقيقة الوحيدة والموجود الأوحد. وفي هذه النظرة لا يوجد أي شيء حق سوى الله كل شيء وهم ووجوده غير حقيقي، ويتناقض تصوّر التوحيد عند الفاروقي مع آراء القدامى المصريين والإغريق والهنود؛ ففي اعتقادهم يذوب وجود الخالق في المخلوق أو العالم، فالله عند اليونان هو أي مظهر من مظاهر الطبيعة البشرية أو الشخصية يتعاظم إلى درجة تضعه فوق الطبيعة بمعنى معين، ولكنها تبقيه كامناً في الطبيعة بمعنى آخر؛ وفي كلتا الحالتين يذوب الخالق مع مخلوقه. انظر: المصدر نفسه، ص ١٥١.

(١٤٤) انظر: المصدر نفسه، ١٠ ـ ١١.

مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة»[١٤٥].

(٣) الغائية (Teleology)

يرى الفاروقي أن طبيعة الكون غائية، أي إنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها. وهي تقوم بذلك عن قصد؛ فالعالم لم يخلق عبثاً ولا لعباً، كما هو مبيّن في بعض نصوص القرآن الكريم، وهو ليس عمل صدفة عارضة. كما يزعم الكثير من العلماء والفلاسفة، بحيث يقوم بين المصادفة والغائية ثنائية تقابل (. . .) بمعنى أن الحادث المصادف يتحقق من دون قصد في صورة تشبه القصد، أو الحادث الآلي يتم في شكل قصد وتدبير[١٤٦].

ويذهب البعض من الفلاسفة إلى أن القول بالمصادفة معناه انتفاء العللية، بل يعتبرون المصادفة هي مجموعة العلل المتغيرة غير المحددة أبداً[١٤٧].

يفنّد الفاروقي هذا التصور من أساسه، ويعتبر أن الله خلق العالم في أكمل صورة، وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه ويؤدي غاية كونية معينة، والعالم في الحقيقة «كون» أي خليقة منتظمة، لا«فوضى» وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبّق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي، «هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بوساطة أسباب وعلل، كما أثبت العلم في القرن العشرين أن الحقيقة النهائية للكون عقل. كما أثبتت البحوث العلمية أن الكون ليس أزلياً ولكن له بداية، وحيث إن كل شيء ذو بداية لا يمكن أن يبتدئ بذاته ولا بد أن يحتاج إلى خالق»[١٤٨].

فالله بالنسبة إلى الفاروقي هو الذي أوجد الكون بما فيه، وأودع فيه شروط الحياة وأحدث فيه نظاماً، وجاءت نتائج العلم الحديث لتثبت صحة هذا القول، وبخاصة عِلما الفيزياء والفلك. وهذا أحد كبار علماء الفلك في القرن العشرين يقول في شأن تمدد الكون وتقلصه ما يلي: «لو كان معدل التمدّد بعد

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤٦) محمود أمين العالم، **فلسفة المصادفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٣٦.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(١٤٨) منصور حسن النبي، **الكون والإعجاز العلمي للقرآن**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

ثانية واحدة من الانفجار العظيم أصغر حتى بجزء واحد من مائة ألف مليون مليون، لكان الكون قد تقلص ثانية قبل أن يصل قط إلى حجمه الحالي»[١٤٩].

والكون بأحداثه وظواهره وقوانينه، فيه قابلية الحياة بالنسبة إلى الحيوان والنبات والإنسان، بحيث تتحقّق إرادة الله في المخلوقات كلها ما عدا الإنسان بالضرورة «والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقّق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكملة للطبيعة. وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين بالضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى»[١٥٠].

(٤) قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة

إنّ الضرورة المنطقية والواقعية تقتضي أنه ما دام كل شيء خُلق لغاية بما في ذلك كلية الوجود، فإنّ تحقيق تلك الغاية يجب أن يكون ممكناً في المكان والزمان، وبغير ذلك لا مفر من التشكيك، كما ستغدو الخليقة نفسها، ومسارا المكان والزمان فاقدة ما لها من معنى ومغزى (. . .) وتحقيق المطلق، أي السبب الإلهي للخلق، يجب أن يكون ممكناً في مجال التاريخ، أي في حدود مسار الزمن بين الخليقة ويوم الحساب. والإنسان بوصفه صاحب الفعل الأخلاقي يجب أن يكون قادراً عل تغيير نفسه وأمثاله من البشر، أي المجتمع والطبيعة، أي محيطه لكي يحقّق النسق الإلهي أو الأمر الإلهي، في نفسه كما في تلك جميعاً.

يخلص الفاروقي إلى أنه «لكي يكون للخليقة غاية، وهذا افتراض ضروري لدى القول إن الله هو الله. وإن عمله ليس عبثاً، يجب أن تكون الخليقة مطوَّعة (Malleable)، قابلة للتحوُّل وقادرة على تغيير جوهرها وبنيتها وأحوالها وعلاقاتها، لكي تجسّد النسق أو الهدف الإنساني أو تجعله ملموساً. ويصدق هذا على الخليقة (Creation)، بأسرها، بما في ذلك طبيعة الإنسان الجسمية والنفسية والروحية[١٥١].

---

(١٤٩) سيتفن هوكنغ، **تاريخ موجز للزمان**، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، طبعة خاصة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ١٠٦.

(١٥٠) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 12.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٣.

هناك، إذاً، توافق بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون، توافق في العمل وفي الحركة، في الغاية وفي الخلق، طالما أن المُوجد لهما واحد، وهو الله.

ب ـ التوحيد بوصفه جوهر الحضارة

التوحيد بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية له جانبان أو بعدان، المنهج والمحتوى، يحدّد الجانب **الأوّل**، أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة، كما يحدّد الجانب **الثاني**، المبادئ الأولى نفسها.

(١) جانب المنهج

يشمل هذا الجانب ثلاثة أسس، هي الوحدة والعقلانية والتسامح، وتحدّد هذه الأسس شكل الحضارة الإسلامية، وهو ما يشيع في كل مفصل من مفاصلها.

(أ) الوحدة

لا توجد حضارة بلا وحدة، فما لم تكن العناصر التي تشكل حضارة ما متّحدة، متناسجة، متناسقة مع بعضها، فإنّها لا تشكل حضارة، بل خليطاً متراكماً. فمن الضروري وجود مبدأ يوّحد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره. مثل هذا المبدأ يحوّل الخليط من علاقات العناصر مع بعضها إلى بنية منتظمة تتميز فيها مراتب الأفضلية أو درجات الأهمية، وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية منتظمة وتحدّد وجودها وعلاقتها بحسب نسق موحد[(١٥٢)].

وعُزِي هذا الأمر في نظر الكثير إلى أن «وجودين عام، أو شبه عام، يقدّمان للجماعة تفسيراً للحياة ومغزى يرتبط فيه الماضي بالمستقبل، وبذلك تصبح بدايات الأشياء ونهاياتها لها معناها في الحس الإنساني، ويتمثّل ذلك في وعيها بالتاريخ بوصفه الوعاء الزماني الذي تتحرّك فيه هذه الأشياء نحو غاياتها.»[(١٥٣)]

---

(١٥٢) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

(١٥٣) سليمان الخطيب، **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٣٨.

وهذا النسق الموحّد الذي ينتظم عناصر الحضارة في وحدة، مرده إلى العقيدة الدينية ـ كما يرى مالك بن نبي (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) ـ أو إلى مبدأ التوحيد كما يذهب إلى ذلك الفاروقي، فالذي يحافظ على وحدة الحضارة وانسجام عناصرها إنما هو الدين، «فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها (. . .)؛ فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام»[١٥٤].

فالرابطة القبلية التي ظلت وحدها الرابطة الوثيقة التي توحد بعض الرجال، لم تعد بكافية لتأهيل شعب ليؤدي رسالة تاريخية[١٥٥]، ما لم يتخذ فكرة دينية معينة، تكون له بمثابة المحرك والدافع لتأدية وظيفته الحضارية. والواقع أن ليس لحضارة أن تقتبس بعض العناصر الغريبة عنها، ولكن المهم أن تقوم تلك الحضارة بهضم تلك العناصر، أي إعادة تكوين أشكالها وعلاقتها حتى تتمثلها في نظامها الخاص (. . .)، فإذا نجحت هذه الحضارة في تحويل تلك العناصر وتمثلها في نظامها، فإنّ عملية التمثل هذه تغدو دليلاً على حيويتها وحركيتها وإبداعها؛ ففي أية حضارة متكاملة، وفي الإسلام بالخصوص، تكون جميع العناصر المكونة، مادية كانت أم بنيوية أم علائقية، منضوية تحت مبدأ أعلى واحد، وفي الحضارة الإسلامية يكون التوحيد هو ذاك المبدأ الأعلى وهو المقياس الأساس للمسلم ودليله ومعياره في مواجهة الديانات والحضارات الأخرى.

والتوحيد، أو مبدأ وحدانية الله المطلقة، تفرض على الإنسان المسلم أن تكون حياته برهاناً على التوحد بين عقله وإرادته، وهو الهدف الفذ الذي يتوخاه في أعماله، وحياته لا تكون سلسلة من الأحداث المتجمعة كيفما اتفق، بل مرتبطة بمبدأ واحد شامل يجمعها في إطار واحد. في وحدة واحدة، وهكذا تكون حياته ذات أسلوب واحد وشكل متكامل هو الإسلام[١٥٦].

---

(١٥٤) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ص ٥٦.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٥٦) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣٥.

(ب) العقلانية

إن العقلانية هي أحد مكونات جوهر الحضارة الإسلامية، بوصفها مبدأً منهجياً، وهي لا تعني تقدم العقل على الوحي، بل رفض أي تناقض أساس بينهما. وتنظر العقلانية في الفرضيات المتناقضة، وتعيد النظر فيها مراراً وتكراراً، بحثاً عن وجه ربما يكون قد تخطاه النظر، وكذلك فإن العقلانية تقود مفسّر الوحي ـ لا الوحي نفسه ـ إلى تفسير آخر، خشية أن يكون قد فاته معنى غير ظاهر أو غير جلي، بحيث لو أعيد النظر فيه زال ما بدا له من غموض(. . .)، وهذا ما يجعل فهم الوحي متفقاً مع تجمع من أدلة كشف عنها العقل (. . .)؛ فالمسلم الذكي يهتدي بالعقل، إذ يصر على وحدة مصدرين للحقيقة: الوحي والعقل.

فالتوحيد، إذاً، هو توكيد وحدانية الله المطلقة، فهو كذلك توكيد وحدانية الحقيقة. فالله هو الحقيقة، ووحدانيته هي وحدانية مصادر الحقيقة. والله هو خالق الطبيعة التي يستقي منها الإنسان معرفته، وهدف المعرفة هو أنساق الطبيعة التي هي من صنع الله[١٥٧].

فالعقلانية بالمعنى الذي قصده الفاروقي في طرحه هذا، تتوافق في بعض صورها مع المعنى الذي قصده البعض من فلاسفة الغرب، عندما فصلوا بين العقلانية بالمعنى الفلسفي والعقلانية بالمعنى العلماني، «فأن يكون المرء عقلانياً بالمعنى الفلسفي فليس ضرورياً أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله أو حتى متشكّك في ذلك (. . .)، فإنّ بعضاً من أشهر الفلاسفة العقلانيين قد وضعوا الله في الصميم من أنظمتهم الفكرية»[١٥٨].

وهذا الموقف في حقيقته، يفنّد الرأي القائل بتغير العقلانية وصيرورتها تبعاً لتغير نتائج العلم والمعرفة، إذ الملاحظ أن العقلانية بالمفهوم الذي يصوره الفاروقي ثابتة البنيان والأسس؛ فمهما كان للمعرفة تاريخها ومهما كان للعقل تطوره، مهما كان للعلم نمو وتراكم، إلّا أنّ هذا لا يزعزع من اقتناع الإنسان بوحدانية الله ووحدانية الحقيقة. وهذا بخلاف الرأي الذي

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(١٥٨) جون كوتنغهام، **العقلانية: فلسفة متجدّدة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص ١٢.

يقول «.. إن عقلاً مفارقاً، ثابت البنيان والأسس لا يمكنه أن يكون عقلاً عملياً، لسبب جوهري وهو أن للمعرفة تاريخاً، وبالتالي فإنّ العقل الذي يمارس نشاطه داخلها هو عقل «تاريخي» تتغيّر معطياته وأطره باستمرار؛ فتاريخ العقل معناه الانفتاح على خصوصية المعرفة العلمية في بنائها وتطورها، ومن ثم الوقوف على بطلان الادعاء الميتافيزيقي الفارغ بعقلانية واحدة صالحة لكل شيء في كل زمان ومكان[١٥٩].

وقد تناول باشلار مفهوم العقل العلمي وبنيته في كتابه **الفكر العلمي الجديد** (Le Nouvel esprit scientifique) حيث يقول: «(...) إن للفكر بنية متغيرة ابتداء من اللحظة التي يكون فيها للمعرفة تاريخ (...) بيد أنّ الفكر العلمي هو أساساً تصحيح المعرفة وتوسيع لأطر المعرفة، إنه يحكم على ماضيه التاريخي بإدانته، فيما بنيته هي الوعي بأخطائه التاريخية.»[١٦٠]

فأصحاب هذا الرأي يرفضون فكرة العقلانية الثابتة التي تزعم تنصيب نفسها حكَماً على كل شيء قائم أو ممكن القيام، وتمنح نفسَها الحقَ المطلق لامتلاك حقيقة الوجود كله. إنه لا مجال للقول بحقيقة واحدة تصدر عن عقل كوني بحجة أن العلماء لا يُولُون كل هذا الاهتمام للبحث عن الحقيقة، بمعنى أن ما يتوصّلون إليه من نتائج لا يأخذونه على أنه حقيقة[١٦١].

يتّضح الفارق الكبير بين العقلانيتين، العقلانية المتغيرة بتغيّر العلم والمعرفة والإنسان والزمان، والعقلانية الثابتة في أساسها، المتغيرة في فروعها المستندة إلى مبدأ التوحيد، كضابط منهجي وناظم معرفي، يوجّه حركة الفكر ويرسم معالمه، ويخط طريقه، نحو إدراك الحقيقة، وشتّان بين الرؤيتين. إذ يذهب الواثقون بتفكير الإنسان بوجه عام إلى اعتبار العقلانية المتمسكة بمعتقدات الدين خارجة عن المفهوم الصحيح للعقلانية. بحجة أنّ هذا الاعتقاد يتخطى عقل الإنسان ويتجاوزه، وهم الذين يطرحون تساؤلات عدة حول عقلانية العالم ومعقوليته قائلين: «... هل العالم عقلاني، أو إلى أي مدى هو كذلك؟ ذلك أنّ العلم أسّسه على أمل أن يكون العالم عقلانياً

---

(١٥٩) محمد هشام، **في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون، ديكارت، كانط** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠١)، ص ٩٢.

(١٦٠) انظر: Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientique* (Paris: L'Enad Edition, 1990).

(١٦١) هشام، المصدر نفسه، ص ٩٢.

في كل أوجهه القابلة للملاحظة»[١٦٢]. إذا كان العالم عقلانياً، أو على الأقل عقلانياً إلى حدّ بعيد، فما منشأ هذه العقلانية؟ العقلانية لا يمكن أن تنبثق وحدها في دماغنا، لأنّ دماغنا يعكس ما هو جاهز هناك في خارجه؛ فهل علينا أن نبحث عن أصل هذه العقلانية وتفسيرها عن مصمّم عقلاني؟ أم يمكن العقلانية أن تخلُق نفسها بقوة معقوليتها الخاصة وحدها[١٦٣]؟

ومثل هذه التساؤلات تنمّ عن رؤية وضعية مادية لا تتجاوز ـ ما يسميه البعض ـ بـ العقلانية الظاهرية، العقلانية المرتبطة بالمكان أو المادة، متجاهلة فكرة وحدانية الله خالق الطبيعة والإنسان، وواهب القدرة على التعقل للإنسان، وهذا خلل في منظومة التفكير الغربي الذي يحصر المعرفة الإنسانية في عنصري الكون والإنسان، ويلغي من منظومته مقولة الله، مقولة الوحي، ومقولة الغيب.

(٢) المحتوى

ـ التوحيد بوصفه مبدأ في الفلسفة الماوراء طبيعية

يؤكّد الفاروقي أنّ شهادة أن لا إله إلا الله، تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، وأنه السبب الأعلى في كل حدث، والمآل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأوّل والآخِر. وهذا الادعاء يقتضي بالضرورة الإيمان أن «المبادرة الإلهية في الطبيعة ليست سوى القوانين الثابتة التي وهبها الله لها. وملاحظة المبادرة الإلهية في الطبيعة في مجتمعه هي ممارسة العلوم الإنسانية والاجتماعية. وإذا كان الكون بأسره هو في الحقيقة تفتُّح هذه القوانين في الطبيعة أو تطبيقها، لأنها هي أوامر الله وإرادته، يغدو الكون في عين المسلم مسرحاً حيّاً يتحرّك بأمر الله، والمسرح نفسه، وجميع ما يحتويه يمكن تفسيره في هذه الحدود. لذا يكون معنى وحدانية الله أنّه هو السّبب في كل شيء، وأن ليس غيره من مسبّب»[١٦٤].

ماذا يعني هذا الكلام بالنسبة إلى الفاروقي؟ يعني ضرورة أن التوحيد يفيد

---

(١٦٢) بول ديفر، **الله والعقل والكون**، ترجمة سعد الدين خرفان ووائل بشير الأتاسي، ط ٥ (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٩.
(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٦٤) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

إلغاء أية قوة فاعلة في الطبيعة إلى جانب الله الذي تكون مبادرته الأزلية هي القوانين الثابتة في الطبيعة؛ فالله هو السبب الأول للموجودات. ولقد قال أرسطو قديماً «إن العلم هو معرفة بالأسباب، بمعنى أن شرط العلمية لا يقوم من دون قيام مبدأ السببية»، بل يمكن القول إن كل المعارف البشرية قائمة على مبدأ السببية، ومن دون هذا المبدأ لا يمكن العقل البشري أن يتجاوز الانطباعات الجسية التي يكتسبها، بشكل مباشر أو غير مباشر (. . .)، إن العقل البشري لا يقبل حصول أحداث من دون أسباب، لهذا يعتبر المبدأ القائل لكل شيء سبب «مبدأً أساسياً في المعرفة البشرية بصفة عامة»[165].

غير أن اختلافاً حصل بين الفلاسفة والعلماء حول صدقية المعارف الميتافيزيقية، إذ ذهب البعض إلى أن المعرفة الميتافيزيقية هي المعرفة الحقة. في حين غالى البعض في رفضها وإبعادها عن العلم، وذهب آخرون إلى اعتبار قضاياها قضايا فارغة، لا مفر لها[166]. قال راسل في كتابه **أحلام الأعلام وقصص أخرى**. . . إن دعاة الميتافيزيقا يؤمنون بالوجود واللاوجود، ويعتبرون «اللاوجود هو الحقيقة الخالصة الوحيدة، ويحدوهم الأمل في أنهم سيخلفون على اللاوجود مظهرها المحدد في الوقت المناسب(. . .) واعترضت قائلاً: «إن ما تبدونه يتّسم بالسخف، فأنتم تعلنون أن اللاوجود هو الحقيقة الوحيدة وتزعمون أن هذه الحفرة السوداء التي تعبدونها موجودة، وتحاولون إقناعي بأن اللاوجود موجود، لكن في هذا تناقضاً، ومهما اشتد لهب الجحيم فإنّني لن أحط من قدر تفكيري المنطقي إلى الحد الذي أقبل معه هذا التناقض»[167].

لقد ظل الموقف من الميتافيزيقا متذبذباً بين مؤيد ومعارض ومتحفّظ، وما إلى ذلك من مواقف الفلاسفة والعلماء، وقد أعاد لها العلم المعاصر سلطانها، وكشف عن ضرورتها المنهجية والمعرفية في البحث عن الحقيقة؛

---

(١٦٥) عبد السلام بن ميس، **السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٤)، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٦٦) انظر: زكي نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠)، الفصل الثالث.

(١٦٧) برتراند راسل، **أحلام الأعلام وقصص أخرى**، ترجمة شاكر إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٢٦.

فنظريتا النسبية والكم، وهما من أشهر النظريات الفيزيائية المعاصرة، كانتا تتعاملان مع كائنات غير قابلة للملاحظة الحسيّة أصلاً. جسيمات الذرة لا تُلمس ولا تُرى ولا تُسمع على وجه الإطلاق، فأصبح علمها استنباطياً إلى حد كبير. والأمر كذلك مع نظرية النسبية فهي مفرطة في التجريد، وهي تأملية إلى حد بعيد، شديدة البعد عما يمكن أن نسمّيه بالأساس الملاحظة[١٦٨].

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني في اعتقاد مؤرخي الفلسفة والعلم أن النظريات العلمية، إما أن تنطلق من فرضيات ميتافيزيقية، وتذهب لإثبات صحتها تجريبياً، وإما أنها تنتهي ميتافيزيقياً، بمعنى «أن النظريات قد تكون في بداية أمرها نظريات ميتافيزيقية، غير أنها تتمحور تدريجياً لتصبح في نهاية المطاف فروضاً علمية. ويشّبه كارل بوبر، هذه العملية بجزئيات السائل حين تترسب تدريجياً في قاع الوعاء»[١٦٩].

فبعدما أزال علماء الغرب المعاصرون فكرة الله من الطبيعة ومن العلم أيضاً، عادوا من جديد إلى القول إن نظام الكون وتناسق عناصره ودقة إحداثه ظواهره[١٧٠]، لا يمكن أن تصدر إلا عن إله مطلق. يقول الفاروقي «إن فلاسفة العلم في القرن العشرين قد كشفوا عن هذا الحكم المسبق بالنيابة عن العلماء، ونتيجة لنضج العلماء حيث أصبحوا أكثر تواضعاً والكثير منهم عادوا إلى حظيرة الدين، واتضح إيمانهم بالانتظام الكوني في نسبية آينشتاين وفي مبدأ هيزنبرغ الاستقرائي...»[١٧١]. ماذا يعني ذلك في اعتقاد الفاروقي؟ يعني أنه «بفضل التوحيد، غدا الذهن الديني صانع الأساطير قادراً للمرة الأولى أن يشبّ عن حدوده، كما استطاعت علوم الطبيعة والحضارة أن تتطور بمباركة نظرة دينية تفسّر العالم وترفض بشكل قاطع أي ترابط بين المقدّس والطبيعة، والتوحيد نقيض الخرافة والأساطير، وهما عدُّوان للعلم الطبيعي والحضارة، فهو يجمع خيوط السببية كافة ويعيدها إلى الله لا إلى القوى الخفية»[١٧٢].

---

(١٦٨) يمنى طريف الخولي، **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم، منطق العلم** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(١٦٩) حسين علي حسن، **الأسس الميتافيزيقية للعلم** (الكويت: جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريف والنشر، ١٩٩٧)، ص ٨٧.

(١٧٠) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 53.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٧٢) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٠.

ويخلص الفاروقي في توضيحه كيف يكون التوحيد مبدأ الماوراء الطبيعية إلى أنّ التوحيد يفترض مُقدَّماً أن تكون الترابطات بين الأجزاء سببية، وأن تخضع للتمحيص التجريبي قبل الإقرار بها، وكون قوانين الطبيعة أنساق الله التي لا تُجارى عن مثل هذه السببية المتكررة في الطبيعة، وهذا ما يعني أن قوانين الطبيعة خاضعة للسيطرة والتوجيه الإلهي وهي شرط ضروري لتمتع الإنسان بالطبيعة[١٧٣].

يكون الفاروقي بموقفه هذا قد صحّح مسار البحث الفلسفي والعلمي، الذي حاد عن الطريق على يد الوضعيين ودعاة الفلسفة العلمية الرافضة لكل تفسير ميتافيزيقي، وأن نحصر بحثنا في الوصف وحده وأن كل علم يبتعد كلية عن التفسير، بمعنى أن «الهدف النهائي للعلم، أو العلم الفيزيائي بصفته عامة، هو ببساطة وصف مجرى الحوادث بهدف وضعها في أقل وأبسط الصياغات العامة الممكنة، أما عن سؤال: «لماذا تَحدُث الأشياء؟ فهو سؤال غير مناسب للعلم»[١٧٤]. وهو الموقف نفسه الذي دعا إليه وايتهيد (Whitehead) بقوله «. . . إنّ أيّ تفسير ميتافيزيقي إنما هو استيراد غير شرعي في فلسفة العلوم الطبيعية، والمقصود بالتفسير الفيزيائي هو مناقشة كيف (ماروراء الطبيعة) أو عن لماذا (ماوراء الطبيعة) من أفكار»[١٧٥].

لقد تناسى وايتهيد أنّ أزمة فلسفة العلوم الطبيعية لا يمكن تجاوزها إلا إذا أعيد ربط السؤال: لماذا؟ بالسؤال: كيف؟ في وحدة منتظمة تعيد لحركة الفكر توازنه ورشده، فتحرّره من سلطة الطبيعة (المادة) التي استحوذت على العقل وتحرّره أيضاً من وهم الإمكان المطلق للعقل في بحثه عن الحقيقة وكشف تجلياتها المادية، وهذا الربط هو ما يسميه الفاروقي بـ إعادة مبدأ التوحيد كناظم معرفي لفعل المعرفة المفتَقَد منذ قرون عدة، أو هو جمع بين القراءتين، كما أشار إلى ذلك أبو القاسم حاج حمد في كثير من مؤلفاته ومقالاته ومحاضراته، والتي كشف فيها عن منهجية القرآن المعرفية التي

---

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(١٧٤) السيد نفادي، **السببية في العلم** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٦)، ص ١٧٦.

(١٧٥) Alfred North Whitehead, *Concept of Nature* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1964), p. 28.

تؤسّس لإبستيمولوجيا جديدة تجمع بين الوحي والكون، بين العقل والحس في تفاعله مع الكون ومع الوحي[(١٧٦)].

وهذه الرؤية من شأنها أن تحلّ أزمة العلوم الطبيعية بصفة خاصة، وإشكالات فلسفة العلوم الطبيعية بصفة عامة. «. . . إن التأليف بين العقل والواقع لا يتم إلا بالمنهج الإلهي الذي جاء بالقول الفصل في كل قضايا الإنسان ليقود حركة الحياة بدقة ونظام وليضبط هذه الحركة بقوانين ثابتة يتخذ منها العقل وسيلة للوصول إلى الحقيقة الكبرى مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[(١٧٧)] (. . .)لا يمكن أن نجد مفهوماً مقنعاً للحقيقة إلا في إطار الثقافة الإسلامية»[(١٧٨)]؛ فالحقيقة في التصور الإسلامي لا تفصل الطبيعي عن ما وراء الطبيعي، ولا تفصل النظرية عن التطبيق، والنظر عن العمل والعقل عن السلوك، والدين عن الدنيا، والدنيا عن الآخرة، والإنسان عن الله وعن الكون، والمجرد عن المشخَّص والنسبي عن المطلق، والكل عن الجزء، والعام عن الخاص، والمركز عن الأطراف والبؤرة عن الهامش، فهذه كلّها سمات للحقيقة وفق الإبستيمولوجيا البديلة التي يطرحها إسماعيل الفاروقي.

ثالثاً: الأساس القيمي

انتهينا في المبحث السابق إلى أن تصور الفاروقي للحقيقة لا يفصل فيه النظر عن العمل والوعي عن الواقع والعقلاني عن التجريبي، والدين عن الدنيا، وهذه الرؤية في الحقيقة هي تعبير عن جدلية الغيب والكون، في إطار نسق معرفي موحد يجمع قراءة الكتاب المنشور بقراءة الكتاب المسطور. وهذه الجدلية تختلف عن النظام المعرفي الغربي، الذي يؤكد وجود علاقة جدلية بين الوعي والواقع، فكل منهما يدفع الآخر إلى الأمام «فليس بوسع الإنسان بمفرده أن يؤثر في الطبيعة من دون أن يحرك عضلاته هو، برقابة من

---

(١٧٦) انظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

(١٧٧) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٥٣.

(١٧٨) أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية** (القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٨ ـ ١٩.

دماغه، ولذا يتوحد العمل الذهني والعلم الجسدي في عملية العمل»[179].

فما هي نتائج هذه الجدلية التي تنحصر في ثنائية الإنسان والطبيعة أو الوعي والمادة؟ ماذا حقّق الإنسان بهذه الثنائية؟ هل استطاع الإنسان بعلمه الطبيعي تحقيق وجوده في الحياة؟ هل رؤيته هذه محكومة بضوابط قيمية أخلاقية وجمالية تمنعه من الاستغلال والفساد والانحراف أم لا؟ وما هي المرجعية القيمية التي توجّه فكر وعمل الإنسان؟ كيف يمكن ربط المعرفة بالقيم والنظر بالعمل؟ كيف نجعل من الغايات والأهداف موجِّهات لفكر الإنسان؟ هل اختلافات الرؤى المعرفية مبرّر كاف لحدوث الانقسامات والصراعات بين البشر والحضارات؟ وهل يبرّر البشر ممارساتهم اللاإنسانية؟ كيف يمكن توحيد قيم الحق والخير والجمال في منظومة واحدة منسجمة متوافقة بنّاءة وهادفة؟ وما هي المرجعية الكبرى التي تحقّق كل ذلك؟

في سياق الإجابة عن ربط النظر بالعمل، بحث بعض علماء وفلاسفة الغرب عن الجانب التطبيقي للعلم وانعكاساته على الإنسان بحيث، «. . . اتُّخذ العلم بفعل منهجه ومفاهيمه وسيلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان، فالطبيعة الخاضعة للعقلانية العلمية، تبدو متمثّلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني، الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهّلَها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأصحاب الجهاز»[180].

فالعلم بهذا المنظور ـ ونظراً إلى افتقاره إلى جملة من القيم والضوابط ـ يكون قد أساء للإنسان وللطبيعة من حيث أراد أن يحسن إليهما، فإذا كان العلم وسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان، فإنه تسبّب في النهاية في اغترابه. وهذا ما عبّر عنه الفيلسوف الألماني المعاصر، هربرت ماركيوز (١٨٨٩/ ١٩٧٩)، وذلك عندما رفض فكرة أن الطبيعة لا متناهية قائمة بذاتها، بمعنى يصعب التأثير عليها أو إخضاعها، ولهذا ينتقد العلم باعتباره منظومة سيطرة على الإنسان، فهو يربط بشكل واضح العلم النظري بالتطبيقي، وينفي فكرة الانفصال بينهما ويفند الرأي الذي يقول إنّ «. . . العلم أو الفكر العلمي

---

(١٧٩) كارل ماركس، **رأس المال**، ترجمة فالح عبد الجبار [وآخرون]، ٢ ج (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٦٠٥.

(١٨٠) هربرت ماركيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧١)، ص ١٩٢.

منفصل ومتمايز عن مجال استعمال العلم وتطبيقه، وبأنهما غير متلازمين، وبأنّ العلم المحض هو شيء آخر غير العلم التطبيقي، وأنّ قيمته لا تكمن في استخدامه (. . .) العلاقة القائمة بين الفكر العلمي وتطبيقه بين عالم الإنشاء العلمي، وعالم الإنشاء والسلوك الدارجين، وثيقة جداً وتخضع لمنطق واحد وعقلانية واحدة، هو منطق السيطرة وعقلانيتها»[١٨١].

والسؤال الذي يُطرَح هنا هو: ما الذي يمنع العلم من السيطرة على الإنسان وعلى الطبيعة؟ بمعنى: هل يكون العلم مرجعية ذاته كما هو سائد الآن؟ أليس العلم والمعرفة في حاجة إلى قيم تنظّمهما وتوجّههما وتضبط تطبيقهما؟ أليس الإنسان في حاجة إلى رؤية معرفية عقدية قيّمية تصنع فكره، وتبني ثقافته، وتهذّب ممارسته، وتقوّم اعوجاجه وتقيّم مساره، وتراجع قناعاته وأفكاره، وترسم آفاق فكره وممارساته؟

إن العالمَ كما يقول مالك بن نبي، مثقل بالعلم وبثقافته الإمبراطورية، إنه يضجّ بروح الحرب، وبوسائل الحرب، ولكن هناك فراغاً كبيراً من الضمير ينبغي له أن يمتلئ «إنّ روح القرن التاسع عشر التي ادعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاس محزن، فلم يعد العالمَ ينتظر الخلاص على يد العلم، ولكن في أن يبعث الضمير الإنساني من جديد. . .»[١٨٢]. وهذا البعث للضمير الإنساني في الحقيقة يشترط فيه أن يجمع فيه صاحبه بين فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة، «أي (معطيات) الإنسان و(معطيات) المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية. . .»[١٨٣] وهل يمكن تحقيق الانسجام بين فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة من دون وجود ناظم معرفي ديني يضمن ذاك، ويحدث التركيب المفقود في منظومة المعرفة ونسق القيم في الواقع والتاريخ؟

فأزمة المنظومة المعرفية الغربية المعاصرة التي انتصرت للإنسان على حساب الوحي، وللدنيا على حساب الدين، وللمادة على حساب الروح،

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(١٨٢) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١٢٧.

(١٨٣) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٨٩ ـ ٩٠.

تحتاج إلى أن تعيد النظر في مفاهيمها حول الإنسان وحول الحضارة وحول القيم، وأن تعيد ترتيب عناصر نظامها المعرفي، فتعلي من شأن الدين أو الوحي، وأن تضع الإنسان والكون في موضعهما اللائق بهما في بنية النسق المعرفي من دون تقديس لهما أو حط من قيمتهما. لماذا؟ لأن «نظرية المعرفة تتكون من شقين: **الشق الأول**؛ يتعلق بإنتاج العلم، **والشق الثاني**؛ يتعلق بتوظيف العلم المنتَج لتسيير حياتنا العملية، وما يترتّب على هذا من تفاعل بين الوحي والواقع الاجتماعي، ما يؤدي إلى نمو العلم الإسلامي التجريبي في المجالين الطبيعي والاجتماعي. ولكن عملية التوظيف تقتضي وجود المقاصد الحياتية، والمقاصد تقتضي وجود الدوافع النفسية الحافزة للعلم، والمقاصد والدوافع تقتضي وجود مرجعية قيّمية وأخلاقية حاكمة»[١٨٤].

لماذا؟ لأنّ القيم والنظام المعرفي لهما قابلية التلوّن أو الاصطباغ بالإطار المرجعي المعرفي، الذي يرتكزان عليه ويتأسسان من خلاله[١٨٥]. كما إن النظام المعرفي يستند في أساسه إلى جملة من القيم الأخلاقية والجمالية والمنطقية، تضمن صوابه واستمراريته في التاريخ، ولهذا يذهب الكثير إلى التأكيد على ترابط المعرفة بالقيم، والنظر بالعمل، والعقل بالواقع، والثقافة بالدين، والعلم بالوحي.

إن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وقيمي وحضاري، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الإدراكية التي تحفظ له ذاتيته وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها يقدم ولا شك رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان، وموقع هذا الأخير منهما، وفهمه لهما ولمقاصدهما، وهذه الرؤية تؤثر بطريقة مباشرة في منهج فكر الإنسان عامة، وفكره السياسي خاصة، بل وفي فهم سلوكه ونشاطه العقلي والعضلي؛ فالقيم تضع حدوداً لما ينبغي أن يلتزمه النظام المعرفي، وحين يستنبطها بشكل أو بآخر، النظام المعرفي، في حال هضمه لها واستيعابه لمضمونها[١٨٦].

---

(١٨٤) محمد حسن بريمة، «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن،» **مجلة تفكّر**، السنة ١، العدد ١ (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(١٨٥) انظر: مصطفى محمود منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ١٩ (١٩٩٩).

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

ـ أليس الهدف من بناء النظام المعرفي هو الإنسان؟ ما جدوى هذا النظام إذا لم يحقّق قيم التوحيد وما ينبثق عنه؟ والعمران وما يتفرّع عنه؟ وهذان الهدفان لا يتحقّقان من دون عقلية قويمة ونفسية مستقيمة وما أسمته الفلسفة بقيم الحق، وقيم الخير وقيم الجمال. كل ذلك «لايمكن أن يتحقّق شيء منه في واقع الحياة من دون وجود إنسان التزكية، وبناء الشخصية المزكّاة عقلياً ونفسياً، وإلّا فلن يوجد الإنسان المعمِّر البنّاء المجاهد الذي يهوى التضحية، ولا العالم الذي يعشق العلم والمعرفة، ولا الناسك الذي يستمسك بالتقوى ويتزّين بها، ولا الفنان الذي يملأ الدنيا فناً وثقافة، فيوحي للناس بلون الحياة التي لابدّ أن يحياها، ويهذّب مشاعرهم ويُرقِّي نفوسهم ليتعلّموا كيف يحيون حياة الخليفة في الكون فيُحيُون ما فيه، ويعشقون عمارته»(١٨٧).

فإذا كان الكون في النظام المعرفي الإسلامي في حاجة إلى التسخير بالقوانين والسنن، فإنّ الإنسان في حاجة إلى التربية والتعليم والتوجيه، لأنّ منهج القرآن عُني ببناء منهج تربوي كامل تأخذ كل حلقة فيه بعضد الأخرى، حتى يبلغ الغاية ويصل إلى المنتهى في بناء عقلية الإنسان وشخصيته، فتُحَقَّق بذلك المقاصد الشرعية الحاكمة، وهي التوحيد، التزكية، العمران، وهذا إنّ دلّ على شيء، فإنما يدل على أنّ منهج التربية القرآني بدأ ببناء دعائم التعامل الإنساني مع الوجود الغيبي، والبيئة الكونية مع البيئة الإنسانية الاجتماعية في إطار تلك المقاصد العليا(١٨٨).

حدّد هذا المنهج وظيفة الإنسان في الوجود المتمثّلة في الاستخلاف، والغاية من الخلق، وهي العبودية لله تعالى، ولما كان الإنسان مكلّفاً بالاستخلاف والتعمير في الأرض على منهج الله، يقتضى ذلك أن يكون عبداً عبودية مطلقة لله، وهذه العبودية تعني تحرير الإنسان من الخضوع لأي أمر أو منهج من دون منهج الله وأوامره، فالإنسان سيّد المخلوقات في الكون، وإنّ استخلافه في الأرض يستوجب وجود منهج وشرعة يحدّد

---

(١٨٧) ماجد عرسان الكيلاني، **أهداف التربية الإسلامية**، تقديم طه جابر العلواني، ط ٢ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

فيها المستخلِف قواعد وأسس وضوابط حركة المستخلَف، وأنّ هناك يوماً للمحاسبة والمراجعة ثم الثواب والعقاب[١٨٩].

إنّ التوحيد كأسس للقيم التي تحكم فكر وسلوك الإنسان في الحياة يتبيّن على مستوى القيم ثلاثة معانٍ جديدة:

«**الأول**: هو مبدأ أن العالم، إنما هو المادة التي يتحقق فيها المطلق بوصفه إرادة الله، لذلك فإنّ كلّ ما فيه إنما هو إلا خير. وهو الكمال التام والإتقان الخالص. وأن يمتلئ هذا العالم بالخير، فذلك هو عمل الإنسان من خلال رؤيته الأخلاقية وعمله الأخلاقي، وذلك هو غرض الله من الخليقة، وكنتيجة منطقية، فإنّ الاستمتاع بخيرات البناء، والانتفاع من عناصرها إنما هو حلال طيّب. إنّ عالماً مليئاً بالخيرات هو آية لذكر الله والحفاظ عليه وتزيينه من قبل الإنسان بمثابة ابتهال وعبادة لله»[١٩٠]. أما العالم فهو الوسيلة التي يتم بها تحقيق الانتفاع والاستمتاع بالحلال الطيب، وهو الوسط الذي يتحقّق فيه الاستخلاف والعمران والحضارة.

أما المعنى **الثاني**: فهو كون الإنسان يتحمّل تبعة انتشال نفسه من كل مأزق، وأنه قادر على ذلك، إذ إنّ طريق الإنسان مليء بالعقبات، وهو إما أن ينزع إلى التدنّي نحو الأثرة وحب الذات، أو يسلك السبيل الهيّن، طريق المتعة والمَنَعة والتخفف من المسؤولية، إنها سبل واقعية، ولأنها ليست أكثر واقعية مما يعاكسها، حيث الإنسان ليس بحاجة إلى مخلّص، لمسيح أو خلاص، ولكنه يحتاج لتهيئة نفسه لواجبه الكوني، حيث يقاس فضله على قدر ما أنجز من عمل فاضل[١٩١].

وتهيئة الإنسان لتأدية واجبه الكوني إنما تكون بكامل الإنسان وترقية لاقترابه من الله، ولا تكون إلّا عبر منهاج العبادة، ولذلك قال الله تعالى في بيان قطعي **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾**[١٩٢] (. . .) ولا كان الإنسان

---

(١٨٩) نصر محمد عارف، **التنمية من منظور متجدد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ص ١٩.

(١٩٠) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 30.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٩٢) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ٥٦.

في تركيبته مؤلّفاً من عنصر روحي هو النَفخة الإلهية، وعنصر ترابي مادي، فإنّ الترقّي والتنامي في اتجاه الله يكون شاملاً للعنصرين معاً، ولذلك أيضاً، فإنّ مسرح التكامل والترقّي هيّأه الله ليكون صالحاً لهذه الطبيعة المزدوجة، فكانت الأرض مجالاً لممارسة الخلافة ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾[١٩٣].

وهذا الموقف في حقيقته يخالف تصور كلٍّ من المسيحية الداعية إلى الانحراف في الروحانية والابتعاد عن الحياة الدنيا، والبوذية المفرطة في المادية الزاهدة في الروح، وفي كليهما شطط مرفوع، يغيب عنه التكامل والتوازن والفطرة والطبيعة البشرية السليمة.

والمعنى **الثالث**، الذي يعبّر عن التوحيد على مستوى القيم هو أنه مادام أنّ أفضل ما يمكن تحقيقه هو الإرادة الإلهية، وهي لا تميّز الخليقة فهم جميعاً خاضعون لمشيئتها، فلا يمكن، إذاً، أن تكون هناك محاباة إن بين الأماكن وإن بين البشر بوصفها أهدافاً للعمل الأخلاقي (. . .)، إنّ انعدام إمكانية التمييز بين مواقع الزمان والمكان (الزمكان) (Space-Time) بوصف هذه المواقع نقاط انطلاق للعمل السياسي، ولا التمييز بين البشر بوصفهم القائمين بالفعالية الأخلاقية قد جعل الحياة الأخلاقية بالضرورة مختلفة عالمية أو كونية، وتعاونية في آن واحد[١٩٤].

إن الإيمان بالله خالق البشر، متساوين من دون تمييز، هو القيمة الكبرى في النظام المعرفي الإسلامي، في مقابل التصور الغربي الذي يلغي عالم السماء ويكتفي بعالم الأرض. ألم يقل نيتشه رائد العدميّن «لقد صرنا بشراً، لهذا لا نريد إلا ملكوت الأرض»، فليس علينا إلا أن نؤمن بالحياة فهي القيمة الكبرى، والغاية القصوى أما الله فقد مات ونحن الذين قتلناه، إنّ الإنسان حين يسترد حقوقه المسلوبة من طرف الآلهة، وحين ينكر وجود الله، وينكر مسؤوليته، إنما يكون قد أنقذ العالم وأطلق القوة الإبداعية الهائلة الكامنة في أعماق إرادة الإنسان التي عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة إلهية مدّعاة[١٩٥].

---

(١٩٣) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٣٠، والنجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١٩٤) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 31.

(١٩٥) صلاح قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ط ٣ (بيروت: دار الكلمة، ٢٠٠٢)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

فكيف يمكن الإنسان أن يؤسّس لحياته في ظل غياب أو موت الإله كما يرى نيتشه؟ كيف يثبت الناس أخلاقيتهم من خلال أعمالهم؟ كيف يكون الحساب على هذه الأعمال من دون الله؟ كيف يتحفّز الناس للأعمال الخيّرة ويبتعدون عن الأعمال الشريرة إذا غابت عن وعيهم فكرة المحاسبة والمعاقبة؟ ما هو الرادع الذي يمنع الناس من إيذاء بعضهم البعض؟ ومن الاعتداء على بعضهم البعض، إذا لم يكن في وعيهم أنّ الله يعاقب كل من يؤذي غيره ويعتدي عليه؟ ما هي مرجعية الإنسان القيمية فيه من غير الوحي أو الدين؟ هل يستطيع الإنسان أن يكون مرجعية ذاته، والواقع يثبت إفلاس مثل هذا الادعاء؟ ألم يقل بروتاغوراس إنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعاً؟ فهل يعقل أن يكون الإنسان مقياس ما يعلم وما لم يعلم؟ وما خفي عن علمه ووعيه أعظم بكثير مما أدركه؛ فيكف يكون حل هذه المفارقة؟ ماذا جلب الإنسان لنفسه حين أنكر وجود الله وأعلن موته ونصّب نفسه كإله للكون وكمركز له، غير الدمار والحروب والخراب والفساد في المادة والروح؟ ألم يقل الله تعالى **﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾**[١٩٦].

يجيب الفاروقي بقوله: «ويضيف التوحيد تأكيداً أن الله أنشأ الإنسان في الأرض ليعمُرها، أي ليسير في أرجائها ويأكل من ثمراتها ويتمتع بخيرها وجمالها؛ فتزدهر الأرض ويكون هو من المفلحين، وفي هذا توكيد لموقع العالم والقبول به لأنه بريء وطيب، خلقه الله ونظمه لخير البشر، والحق أنّ كل شيء في العالم، بما في ذلك الشمس والقمر، قد سُخِّرا لمصلحة الإنسان»[١٩٧].

والتوكيد على العالم لا يعني قبولاً غير مشروط له وللطبيعة على حالهما، فمن دون مبدأ يتم على أساسه تفحّص ما أنجزه الإنسان، قد يتجه توكيد العالم والطبيعة إلى النقيض منه بالمبالغة في السعي نحو إحدى القيم أو العناصر أو القوى أو مجموعة منها على حساب الأخريات، إن موازنة، وتنظيم سعي الإنسان لكي يؤدي به إلى تحقيق متناسق للقيم جميعاً، بحسب ما يناسبها من نظام الأفضلية، لا بدافع استعجال الإنسان أو عاطفته أو حماسه

(١٩٦) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٤١.

(١٩٧) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٣.

أو عماه، هو مطلب سابق ضروري، ومن دون ذلك قد ينتهي السعي بمأساة أو بنتيجة سطحية، أو قد يطلق بعض القوى الشيطانية الحقيقة[١٩٨].

يخلص الفاروقي بعد عرضه وتحليله ونقده للفلسفات اليونانية والمسيحية واليهودية في هذه المسألة إلى أن «الحاجة إلى مبدأ خارق، يعلو على جميع الميول والرغبات في الطبيعة وفي أطره يجب إدراكها، ولكن بدلاً من إدراك هذه الحقيقة. كانت الحضارة الإغريقية مأخوذة بجمال الطبيعة بحد ذاتها بحيث حسبت النتيجة المأساوية للمذهب الطبيعي نفسها مسألة طبيعية (. . .)، إن ضمان توكيد العالم التي تكفل له إنتاج حضارة متوازية دائمة قادرة على إصلاح ذاتها هي (الأخلاق)(. . .) ومثل هذه الأخلاق لا يقدمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان»[١٩٩]. لماذا التوحيد هو الذي يقدم مثل هذه الأخلاق؟ إن الإنسان بمفرده غير قادر على إدراك الغاية من الخلق والأهداف الكبرى للحياة وللكون، فمثل هذه المعرفة أي معرفة الغايات من الخلق هي قضايا إخبارية، يخبرنا بها المولى عزّ وجل بشكل مباشر من خلال منهاجه، أي الدين الذي يحدّد العلاقة المتبادلة بين الخالق والإنسان[٢٠٠].

لأنّ العلم البشري مهما بلغت ذراه، لن يقود الإنسان إلى معرفة هذه الغايات. إن معرفة غايات الله من خلقه للوجود والإنسان هي أمر غير وارد وبشكل مطلق؛ فالغايات من الخلق هي «قضية متعالية» يقوم الله ذاته بتعريفها وتحديد معالمها بشكل قاطع ومحدّد، فهي معرفة إخبارية اختبارية تمثّل ما نحن فيه مختَبرون في الحياة؛ فإذا أخذنا مثلاً رأي أحد أشهر فيزيائيي القرن العشرين «ستيفن هاوكينغ (Stephen Hawking) (١٩٤٢)، الذي اشتهر ببحوثه في الثقوب السوداء (Black Holes) والذي عمل على ربط «ميكانيكا الكم» «بالجاذبية العامة» في نظرية موحدة يمكن أن تشرح أصل وتركيب ونشأة الكون، الذي قال فيه: «ماذا يعني لنا حقاً، أن نكتشف النظرية النهائية للكون؟ يجيب عن هذا السؤال قائلاً: «إذا اكتشفنا حقاً نظرية كاملة عن

---

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢٠٠) محمد الحسيني إسماعيل، **الدين والعلم وقصور الفكر البشري** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٣٨٦.

الكون، فسوف تكون هذه النظرية قابلة للفهم من حيث مبدؤها الواسع بالنسبة إلى كل الناس، لا إلى القلة من العلماء فحسب، وعندها سوف يمكننا جميعاً ـ فلاسفة وعلماء وحتى أناساً عاديين ـ من أن نساهم في مناقشة السؤال: لماذا نحن والكون موجودون؟ فإذا وجدنا الجواب عن هذا السؤال فسيكون ذلك هو الانتصار المطلق للعقل البشري. . . لأننا ـ عندها ـ سوف نعرف فكر الله. . .(٢٠١)!

إن غاية بحوث وفكر الفيزياء المعاصرة انطلاقاً من مثل هذه النصوص التي نجدها لدى ستيفن هاوكينغ وأمثاله من العلماء تنحصر في أملين فقط لا ثالث لهما:

الأول منهما: هو أن ينتهي الإنسان من العلم إلى اكتشاف «نظرية موحَّدة» تشرح أصل وتركيب ونشأة الكون.

أما الأمل **الثاني**: فربما (أي احتمالاً وليس يقيناً) أن تؤدي هذه النظرية الموحَّدة بعد شرحها لنشأة الكون ـ إلى معرفة شيء عن الغايات من خلق الكون والإنسان (أي لماذا نحن والكون موجودون؟) عندها سيكون العقل البشري قد حقّق الانتصار المطلق المأمول، لأنّه عندها سيعرف شيئاً عن فكرة الله عز وجل(٢٠٢).

وتبقى مثل هذه الآراء بمثابة أحلام وتمنّيات، وليعلم الإنسان بأنّه غير مؤهّل بالفطرة لمعرفة فكر الله على وجه مطلق، ومنه الغايات من خلقه للخلق على وجه التخصيص، بل يعرف ذلك عن طريق الإخبار، إخبار الوحي للإنسان عن أصله وتكوينه وأصل كونه، الذي يعيش فيه وعن دوره في الوجود، والغاية من وجوده.

ومن هنا نلحظ أزمة القيم الحاصلة في واقع المجتمعات الغربية وفي منظومتها المعرفية، وعلى مستوى الفكر الفلسفي الذي يفتقد ويفتقر إلى مثل هذه الرؤية التوحيدية المتعالية التي تمدّ الإنسان بالقيم مصدراً ومضموناً وممارسة، وترسم له البداية وتحدّد له النهاية، وتربطه بالغاية؛ فإذا كانت

---

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤.

القيم أحكاماً معيارية، بكل ما في المعيارية من الابتعاد عن المحسوس ورد الأمور إليها، وليس ردّها إلى الأمور وضبطها لما يجب أن يلتزم به الإنسان والمجتمع، فإنها في معياريتها تجسّد المثَل والأهداف الغايات العليا التي يسعى الوجود إلى تحقيقها، وينبغي الوصول إليها. إنها تضع للإنسان مقاييس عادلة مستمدة من مصادر معترفٍ بها في الوجود الاجتماعي ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح وإصلاح لهذا الوجود[٢٠٣].

ولعل إمكانية تجاوز أزمة القيم هذه الواقعة في الفكر الفلسفي المعاصر، تكمن في إعادة ربط المعرفة بالقيم كما، هو واضح في الوحي، إذ المعرفة من دون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة من دون المعرفة تعطيل للنمو، لأنّ الله تعالى أراد النمو قريناً للحياة، وأراد الحياة دافعاً إلى النمو[٢٠٤]. فلولا أن أراد الله للحياة النمو، ما سخّر للإنسان الكون كلّه، ولولا أن أراد للإنسان الحياة، ما أسبغ عليه ظاهر نعمه وباطنها، قال تعالى: **﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾**[٢٠٥]. أراد الله بظاهر النعم مصادر السعادة الحسية من طعام وشراب ومسكن ونكاح وسائر وسائل التيسير والراحة والمتعة، وأراد بباطن النعم العقل والروح وسائر الملكات والمواهب الخفية[٢٠٦]. يقول الفاروقي: «إن التوحيد (. . .) يعني أن الله تعالى هو مصدر الخير كله والنعم كلها، وعليه، فإن تأكيد ذلك هو الإيمان بالله بوصفه الخير المطلق، الخير المعظَّم عن كل خير إنما هو من خيره، عن الله تعالى واهب الخير خيراته، والنعمة نعمائه. (Allah gives the good its goodness value its valueness)، الخير من مصدر الخير اللامتناهي (. . .)إنّ كل ما يقدّره الله تعالى فإنما يقدّره من أجل غرض خيّر لأنه الخير شأنه (. . .) إنّ التوحيد يقضي بالتفاؤلية في ما يتعلق بالمعرفة وعلى مستوى الأخلاق، وذلك أيضاً ما ندعوه باليسر(. . .) وكقاعدة مرتبطة بعلم المنهج وفي صميم التوحيد، فإنّ اليُسر

---

(٢٠٣) منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي،» ص ٣٣٥.

(٢٠٤) وليد منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٥، العدد ١٨ (١٩٩٩)، ص ١٧٣.

(٢٠٥) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان،» الآية ٢٠.

(٢٠٦) منير، المصدر نفسه، ص ١٧٣.

هو الإيمان بان الله لا يدعو عباده من غير أن يبعث فيهم رسولاً من أنفسهم يعلّمهم أنّ لا إله إلا الله، وأنهم مدينون إليه بالعبادة والطاعة، وليحذرهم من عمل الشر وعواقبه، إنّ اليُسر هو تأكيد أنّ البشر كافة وُهبوا أحاسيس فطرية تمكّنهم من معرفة صدق الدين وتميز إرادة الله وأوامره[(٢٠٧)].

إن مبدأ اليسر ـ التسامح في الدين لا يوجد ما هو أهم منه وأسبق منه في العلاقات البشرية وفي العلاقات بين الأديان ونشأتها أيضاً؛ فهو الذي يحوّل المواجهة والازدراء المتبادل بين الأديان إلى تقصٍّ علمي وإلى نشأة الأديان وتطورها إلى الغاية التي تنتج فصل الإضافات الزائدة أو الغريبة التي نشأت بفعل التاريخ عن الأصل الذي أنزل من الوحي»[(٢٠٨)]. هذا في الميدان الديني نشأة الأديان وتطورها ـ أما في الميدان الأخلاقي فإن مبدأ اليسر «يحمي المسلم من أي نزعة، من نحو عدم الاهتمام بالحياة وإهمالها، ويؤمّن القدر المعقول من التفاؤل ورباطة الجأش عند اختلال صحته والتوازن والشعور بالثبات والصمود إزاء المآسي والمصائب التي تتعرض لها الحياة البشرية إن الله أمّن لنا **﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾**[(٢٠٩)].

ويمكننا أن نطّلع أكثر على الأساس القيمي للنظام المعرفي من خلال عِلمين مهمين في تصور الفاروقي هما: علم الأخلاق وعلم الجمال.

١ ـ علم الأخلاق (Ethics)

تتجلّى علاقة الأخلاق بالنظام المعرفي في كونه يشكّل منطلقاً لتفكير الإنسان وهدفاً يسعى إليه؛ فالذي يقرأ كتاب الله بتمعُّن في محاولة الإلمام بطبيعة موقفه من العلم، يجد نفسه أمام حشد من الآيات البينّات ممتدة وفق أبعاد أربعة توازي المسألة العلمية في اتجاهاتها كافة. «يتناول **أولها**، مسائل تتعلق بحقيقة العلم وآفاقه وأهدافه في ما يعرف بفلسفة العلم ونظرية المعرفة، ويتناول **ثانيها**، منهج الكشف عن الحقائق العلمية المختلفة، ويعرض **ثالثها**، مجموعة من السنن والقوانين في مجالات العلم المختلفة (. . .)، ويدعو **رابعها**، إلى استخدام هذه السنن والقوانين، التي كشف عنها

---

(٢٠٧) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 46.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٢٠٩) **القرآن الكريم**، «سورة الشرح،» الآية ٦. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

منهج تجريبي في البحث، من أجل ترقية الحياة وتنميتها على طريق خلافة الإنسان لإعمار العالم. . .»[٢١٠].

واضح من هذا النص أنّ مآل النظام المعرفي هو ترقية حياة الإنسان، وتنميتها عن طريق المنهج الذي رسمه الوحي، وهو تحقيق الاستخلاف والإعمار والتسخير والسيادة. فالله قد خلق الإنسان في أحسن تقويم، لغرض عبادته وطاعته، بمعنى أن «طاعة الله وتلبية أوامره أنهما مبرر وجود الإنسان وخلقه، ويؤكد التوحيد أن هذا الغرض ينطوي على خلافة الإنسان لله على الأرض، إذ بمقتضى ما ورد في القرآن الكريم، أنّ الله قد أولاه أمانته، تلك الأمانة التي لم تطق السموات والأرض حملها وأشفقت جزعاً، والأمانة الإلهية هي إنجاز الجزء الأخلاقي من إرادة الله وخصيصتها النهائية، ما يتطلب تحقيقها من الحرية والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على إنجازه من خلال إمكانية العقل أو الامتناع بالمرة.»[٢١١].

فالإنسان هو وحده القادر عل تحقيق الإرادة الإلهية في الأرض، مع احتمال أن يفعل أو لا يفعل ذلك على الإطلاق، أو أن يفعل العكس تماماً أو أي شيء من الاثنين، إن ممارسة الحرية البشرية هذه بخصوص طاعة أمر الله هي ما يجعل تنفيذ الأمر عملاً أخلاقياً[٢١٢].

والمقصود من هذا الكلام هو أنّ التكليف على أساس من حرية الإرادة هو السبيل الوحيد إلى الترقّي والاكتمال في منهج العبودية الذي هو روح الخلافة (. . .)؛ ففرصة الاختيار بين اتّباع الهوى والخلود إلى نوازع الهبوط، وبين اتّباع الأمر الإلهي والتسامي إلى الأفق الأعلى هي التي تمكّن الإنسان من مغالبة الهوى لتحقيق التسامي في ضرب من الجهاد النفسي الذي يؤدي إلى الترفي والاكتمال شيئاً فشيئاً عبر التفاعل مع الكون، أخذاً بالأوامر الإلهية فعلاً حتى الوصول إلى الإنسان الخليفة[٢١٣].

من هنا، إذاً، يتجلّى موقع الإنسان في هذا النظام المعرفي، فإذا كانت

---

(٢١٠) عماد الدين خليل، **مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ١٧.

(٢١١) Al-Faruqi, Ibid., p. 61.

(٢١٢) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٠.

(٢١٣) النجار، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**، ص ٦٤.

المذاهب الفلسفية قد حطت من قيمته، وقدّمته في صورة «الحقير ـ الفاني» الذي يكمن سر خلاصه، وتتجلّى حقيقة نجاته في «الفناء» بالكل المطلق كما هو الحال في النيزفانا (Nirvana)، مراتب للتقدم الإنساني على درب الخلاص ومعارج لارتقاء النفس على طريق الفناء والامّحاء. وإذا كان المذهب المضاد ـ لهذه النزعة الروحية الصرفة ـ يضع الإنسان في صورة النزعة المادية التي «تؤلّه الإنسان سواء بتَصويره سيد الكون أو بأنسنته الإله، عندما تُصَوِّرُه بطلاً، أو عندما قالت بالحلول والتجسد والاتحاد. بين هذين التصورين، يأتي المنهج الإسلامي ليتخذ الموقف الوسط بينهما «فالله هو الخالق الواحد... والإنسان هو الخليفة الذي اصطفاه لعمارة هذا الكون، فهو ليس الحقير الذي يكمن خلاصه في «الفناء والامحاء» لأنه سيد في الكون سخّر الله له «نعمة» أنعم بها عليه سيد هذا الوجود، تكريماً له، وتمكيناً من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة الكون وترقيته وفقاً لبنود عهد الاستخلاف»[٢١٤].

إنّ هذا المنهج يؤكد أنّ الله برحمته وقصده لم يخلق الإنسان لعباً أو عبثاً، فقد منحه الحواس والعقل والفهم وجعله كاملاً، بل قد نفخ في الإنسان من روحه، قال تعالى في محكم تنزيله **﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ﴾**[٢١٥]، ليؤهله للقيام بذلك الواجب العظيم.

هذا الواجب العظيم هو السبب في خلق الإنسان، فهو الهدف النهائي للوجود البشري، وهو الذي يحدّد ماهية الإنسان ويبيّن معنى حياته ووجوده على الأرض، وبفضل ذلك، يتسنّم الإنسان وظيفة كونية ذات أهمية هائلة، ولن يكون الكون على ما هو عليه من دون ذلك الجزء الأسمى من الإرادة الإلهية التي هي غاية جهد البشر الأخلاقي، ولا يوجد مخلوق آخر في الكون يمكن أن يقوم مقام الإنسان في هذا الواجب، والإنسان هو الجسر الكوني الوحيد الذي يمكن أن يمر منه الجزء الأخلاقي، وهو الأسمى من الإرادة الإلهية باتجاه المكان الزمان[٢١٦].

---

(٢١٤) محمد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ٣٥.

(٢١٥) **القرآن الكريم**، «سورة السجدة،» الآية ٩.

(٢١٦) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

والتكليف أو المسؤولية التي فرضت على الإنسان من دون سواه لا تقف عند حدوده إطلاقاً؛ فهي تشمل الكون بأسره، والجنس البشري كله كهدف لفعل الإنساني الأخلاقي، فهو مسؤول عن كل ما يحدث في الكون، في كل رقعة من أقصى رقاعه، لأنّ تكليف الإنسان شامل وكوني، ولا ينتهي حتى يوم القيامة(٢١٧). غير أن الإسلام لم يترك الإنسان يسير من غير توجيه، إن الدروب متعدّدة، والمسالك متشعّبة، بل رسم له منهجاً يتربّى من خلاله على أصول التفكير السليم، إذ من عناصر هذا المنهج توجيهه إلى النظر في ملكوت السموات والأرض، لأنه كلما زاد معرفة بأسرار الكون زاد معرفة بخالقه ومدبّره وصانعه(٢١٨).

إنّ تكليف الإسلام للإنسان هو أساس إنسانية الإنسان، معناها ومحتواها، وقبول الإنسان واجب التكليف جعله في مستوى أعلى من مستوى بقية المخلوقات، وفوق مستوى الملائكة، لأنّه وحده المقتدر على تحمّل أعبائه، إن التكليف يكوّن مغزى أهمية الإنسان الكونية. إنّ عالماً من الاختلاف يفصل هذه النظرة الإنسانية للإسلام عن بقية الفلسفات الإنسانية الأخرى؛ فالحضارة الإغريقية مثلاً تطوّرت فيها فلسفة إنسانية راسخة، تلقاها الغرب من الإغريق كقدوة احتذوا بها منذ النهضة الأوروبية(٢١٩).

فإذا كان الإغريق قد غرقوا في المذهب الطبيعي إلى حد تأليه الإنسان، وإذا كانت المسيحية قد نزلت بالإنسان من خلال «الخطيئة الأصلية» (Original Sin) ودعت الإنسان مخلوق «ساقط في الإثم» (Massa Peccata)، وإذا كانت البوذية قد حكمت على حياة البشر وغيرهم من المخلوقات على أنها عذاب وتعاسة لا نهاية لهما، وأن الوجود نفسه شر، فإنّ «إنسانية التوحيد وحدها هي الأصيلة الخالصة، فهي وحدها تحترم الإنسان بوصفه إنساناً ومخلوقاً، من دون تأليه أو تحقير. وهي وحدها تحدّد قيمة الإنسان بما يزينه من فضائل، وتبدأ تقييمها بالإشارة الصريحة إلى الموهبة الفطرية التي أسبغها الله على الناس جميعاً، استعداداً لقيامهم بواجبهم النبيل، إنها وحدها أوضحت أن فضائل وأفكار حياة

---

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢١٨) عبد العال سالم مكرم، **الفكر الإسلامي بين العقل والوحي** (القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ص ٢٧.

(٢١٩) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. 62-63.

الشر إنما هي منسجمة مع أهم محتويات الحياة الطبيعية بدلاً من إغفالها، جاعلة إيجابية الحياة الإنسانية حياة أخلاقية أيضاً[٢٢٠].

إن التصور الإسلامي للنظام المعرفي تنعدم فيه مسألة انفصال الأخلاق عن الدين، بل تقام الأخلاق على الدين بالأساس، وتزول الثنائيات المتناقضة التي نجدها في النظام المعرفي الغربي: التدين ـ العلمانية (Religious-Secular) القداسة ـ الدنيوية (Sacred-Profane)، الكنيسة ـ الدولة (Church-State) «واللغة العربية لغة الدين الإسلامي لا تملك في معجمها مثل هذه الكلمات، لذلك فهذا المبدأ الأول للمعرفة الإسلامية هو وحدة الحق تماماً، كما إنّ المبدأ الأول للحياة البشرية هو وحدة الإنسان والمبدأ الأول للحقيقة هو وحدة الله. إن هذه الوحدات الثلاث إنما هي أوجه بعضها لبعض وليست قابلة للانفصال، هذه الوحدة هي المبدأ المطلق.»[٢٢١]

فالرؤية الإسلامية للأخلاق وللإنسانية تنبني، إذاً، على الثلاثية التالية:

١ ـ وحدة الحق (The Unity of Truth).

٢ ـ وحدة الإنسان (The Unity of the Person).

٣ ـ وحدة الله (The Unity of God).

وهي الوحدة التي تساعدنا على إدراك صلة الإنسان بالله والكون والحياة.

ولعلّ هذا التصور الذي يقدّمه الفاروقي يوضّح مدى انسجام عناصر النظام المعرفي في نسق موحد، سعى عبر التاريخ إلى تخليص الإنسانية من الفصل بين الديني والسياسي، أو بين الروحي والزماني، وبين ما بعد التاريخي والتاريخي، بفضل الكشف عن الأصل الواحد المتقدم عليها جميعاً وهو التوحيد[٢٢٢].

هذه الرؤية من شأنها أن تعيد تصحيح تصنيف العلوم وترتيبها، بعد أن كرّسها التصوّر الوضعي الغربي، الذي جعل العلوم الطبيعية أولاً والعلوم

---

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٢٢) أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

الإنسانية ثانياً، وجعل هذه الأخيرة تابعة للعلم الطبيعي من حيث منهجها، وأدوات البحث فيها والغاية منها، بينما التصوّر الإسلامي يضع هذه العلوم في خط أفقي متداخل العناصر، متكامل البناء يشكل وحدة غير قابلة للانفصام والانفصال، لا مفاضلة بين العلوم، فكلها تهدف إلى إدراك الواحد المطلق والاقتراب منه؛ فالمطلوب اليوم بالنسبة إلى الفاروقي هو «تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى، أي ربطها ببعضها البعض، بحيث تؤلّف في مجموعها هرماً يتسلسل فيه الفكر، بمنطق الضرورة، من طبقة إلى طبقة، وهذا يتطلب تحديد المبدأ الأول في الإسلام ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاضلها، بحيث يكون الهرم مقياساً لما نريد أن نقيس من مسائل العصر»(٢٢٣).

وهذا في أساسه عمل إبستيمولوجي عظيم، إذ إنّ ما أنجزه الإسلام في هذا المجال هو تقديم الإيضاح المجدَّد للرؤية، بعدما لحق بها من اللبس والغبش والغموض والتحريف والتعديل في الحضارات والديانات السابقة عليه، إذ إن مردّ هذا اللبس والغبش تجلّى في انتصار كل حضارة إما إلى الخالق، وإما إلى المخلوق، في فصل تام بينهما انتفت فيه معبودية الإنسان لله، وأسقطت حق الله في عبادة البشر له. ولهذا، فإنّ مما ينتظر في الإنسان الملتزم بالنسبة إلى الفاروقي هو أن يعمل على تحويل مسيرة الزمان والمكان تغيير الكون، وبمقتضى خضوعه لله فقط كسيد له، وتكريس نفسه وحياته وجميع نشاطه لخدمته، وبإدراكه أنّ مشيئة الله يجب تحقيقها على مدى الزمان والمكان في الكون، إذ إن هذا الأخير هو المملكة التي يجب أن يتحقق فيها الكمال بواسطة الإنسان، إنّ الفضيلة تتمثل في العمل ويتم الحصول عل السعادة القصوى أو الفَلاح من خلال العمل(٢٢٤).

ويشترط الفاروقي البعد الاجتماعي في تحقيق الكمال والسعادة، وليس البعد الفردي فحسب، لأنه في اعتقاده «السعي الاجتماعي وراء القيم يؤدي إلى نتائج تختلف من ناحية الكيف عن السعي الفردي(. . .)، عن الصورة التي يجب أن يكون عليها الشيء تتوقف على القيم، وتعد في الحقيقة صياغة لها.

---

(٢٢٣) إسماعيل الفاروقي، «الإجماع والاجتهاد كطرفي الديناميكية في الإسلام،» **المسلم المعاصر**، العدد ٩ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧)، ص ١٢.

(٢٢٤) الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» ص ٤٤.

والنتيجة، هي أنّ الفعل الأخلاقي الذي يحقّق الإنسان من خلاله إرادة الله يقتضي وجود الأمة، بمعنى أنه يستحيل وجود الإسلام بقيمه ومنهجه من دون وجود البشرية والحياة؛ فلأجلها أنزل، فاستمرارها رهن قيمها وأخلاقها. ولذلك تتجلّى الصلة الوثيقة بين السلوك الأخلاقي والرؤية العقدية والكون والحياة، فإذا كانت العقيدة هي جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق، وغاية الله هي تحقيق القيمة في العالم الزمني ـ بتعبير وايتهد ـ فلا غرو أن يكون الإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيم في التاريخ، بوصفه خليفة الله، سخّر له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما تكريماً له وتفضيلاً.

إن تنظيم الوجود يتأسّس على محتوى القيم الإلهية السامية، فبدونها تفقد الحياة الإنسانية غرضها، ويتنازل العالم عن معناه، ويصبح البشر عبيداً للبشر، ويصير الواقع استلاباً رخيصاً ولهواً عابثاً تتدنّى فيه إنسانية الإنسان إلى درجة الحيوانية.

٢ ـ علم الجمال (Esthetics)

يقول الكثير من العلماء والفلاسفة إنّ «.. العلم يبغي اكتشاف قوانين الطبيعة واستخدامها، أما العمل الفني فيعكس النظام الكوني من دون أي مناقشة»[٢٢٥]. ينطلق الفاروقي في تصوره للفن والجمال من النموذج المعرفي التوحيدي الذي يشكّل جوهر الحضارة الإسلامية وجوهر النظام المعرفي، حيث يقول: «لدى تناول أي مظهر من مظاهر الحضارة الإسلامية يتحتم النظر إلى الغاية القصوى لوجوده وإلى أساسه الإبداعي على أنهما يصدران عن القرآن الكريم، كتاب الإسلام المقدس، والواقع أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة قرآنية «لأنّ تعريفاتها وبناها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف تصدر جميعاً عن ذلك الفيض من الآيات التي أوحي بها الله تعالى إلى نبيه محمد (ﷺ)»[٢٢٦].

انطلاقاً من هذا التصور ينبغي أن ننظر إلى الفن أو فنون الحضارة الإسلامية، على أنها تعبيرات جمالية نابعة من ذات المصدر وتتبع المسار نفسه. إنّ الفنون

---

(٢٢٥) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة علي عبد التواب الشيخ (القاهرة: دار الفلاح، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ٧٠.

(٢٢٦) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٢٤٣.

الإسلامية هي فنون قرآنية بحق. كيف يمكن النظر إلى الفنون الإسلامية على أنها تعبيرات قرآنية؟ «ثمة مستويات ثلاثة يقوم عليها مثل هذا التفسير:

المستوى الأول: القرآن يعرف التوحيد أو السمو.

المستوى الثاني: القرآن مثالاً فنياً.

المستوى الثالث: القرآن مثالاً للتصوير الفني الدقيق[٢٢٧].

المستوى الأول، نجد فيه أن القرآن يعبّر جمالياً عن التوحيد، وهو يسمو على أي وصف شامل ولا يمكن تمثيله بأية صورة من عالم البشر، أو أي من المخلوقات. والحق أنّ الله هو الذي يتحدّى أية أجوبة عن السؤال بمن؟ وكيف؟ وأين؟ ومتى؟ وهذه الفكرة عن وحدانية الله المطلقة وعلوّه هي المعروفة باسم «التوحيد».

إنّ التعبيرات القرآنية حول طبيعة الله تستبعد تمثيل الله من خلال المحسوسات سواء أكانت في أشكال بشرية أو حيوانية أو رموز لأشكال من الطبيعة ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[٢٢٨]. ولهذا جاءت الفنون الإسلامية كلها متأثّرة بشكل كبير بالمبدأ القرآني في التوحيد، يقول الفاروقي «فالنسق الذي لا بداية له ولا نهاية، والذي يعطي انطباعاً بالأبدية، هو لذلك الطريقة الأفضل للتعبير الفني عن مبدأ «التوحيد» وما ابتدع من بنى لتناسب هذا الهدف هو ما يميّز جميع الفنون عند الشعوب الإسلامية»[٢٢٩].

ولهذا يوصف الفن الإسلامي في الغالب بأنه فن النسق اللامتناهي أو «فن اللامتناهي». إذ من خلال تأمل هذه الأنساق اللامتناهية يتوجّه ذهن المتلقّي نحو الله، ويغدو الفن دعماً للعقيدة الدينية وتذكيراً بها؛ فالفن الإسلامي، إذاً، له هدف ينسجم والهدف القرآني، ألا وهو تعليم الجنس البشري وتعزيز مفهوم الإله المنزّه المتعال[٢٣٠].

هذا التصور هو تفرقة بين نموذجين معرفيين وحضاريين. وفي هذه التفرقة

---

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٦.

(٢٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ١١.

(٢٢٩) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

يكمن انفصال إبستيمولوجي عميق وهوة معرفية سحيقة، إذ يطلق الفن بالمعنى العام على كل شيء في الحياة فيه صنعة وحرفة وزينة وتفنن[٢٣١]، إلا أنه محكوم بمبدأ معرفي وعقدي يوجّه عمل الفنان ورسالته في الحياة. بينما الفن في الرؤية الغربية هو الامتداد للرؤية المعرفية وتجسيد للنموذج المعرفي، بمعنى أنه محاكاة للطبيعة وتقديس لها. وقد تطوّر هذا الموقف ليتخذ الفن شكل محاكاة الإله، فهو يصنع الآلهة على صفة البشر ويضفي عليهم صفات بشرية، في محاولة منه للتشبُّه بالإله، ما يصنعه الفنان هنا هو تشبُّه بما صنعه الإله وأنتجه. وهذا الموقف تعبير عن رؤية الإنسان كسيد الكون بلا منازع، ومن ثم من حقه أن يفعل ما يشاء بما وبمن يشاء[٢٣٢].

أما الرؤية الأخرى، فنموذجها **الأوّل**، هو الإنسان، بمعنى أنّ النسق الفني فيها أصله الإنسان وهدفه الإنسان ومحوره الإنسان. النموذج الذي ينطلق منه ويعود إليه هو الكائن البشري، سيّد الكائنات، خليفة الله في أرضه، ومن ثم تحاول تلك الرؤية إسعادَ الإنسان، كل إنسان، وإمتاعَه وإعطاءه قيمة عليا، عندما تجمع عبادته وعمله الفني.

إنّ الفن في الإسلام من هذا المنظور هو تمجيد للجلال وتسبيح بالجمال، أو كما تقول وفاء إبراهيم في كتابها **فلسفة فن التصوير الإسلامي**[٢٣٣]، هو انتقال من الجميل إلى الجليل، وهدفه هو الوصول والتوسّل للخالق سبحانه من خلال تصوير الجمال في الحياة وفي الكون الذي هو إبداع الخالق. . .»[٢٣٤].

أما المستوى **الثاني**، فنجد فيه القرآن مثالاً فنياً، بمعنى أنّ الفن الإسلامي فن قرآني، فهو كتاب الشعوب الإسلامية المقدّس، قدّم أوّل وأعلى مثالٍ للإبداع الفني، وقد وُصف القرآن الكريم بأنه أوّل عمل فني في الإسلام؛ فالقرآن بشكله ومحتواه قدّم جميع الصفات المميَّزة التي تمثّل

---

(٢٣١) أسامة القفاش، **مفاهيم الجمال: رؤية إسلامية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٨.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٣٣) انظر: وفاء إبراهيم، **فلسفة فن التصوير الإسلامي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦).

(٢٣٤) القفاش، المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٥.

الأنساق اللامتناهية في الفنون الإسلامية، كما إن القرآن نفسه هو أكمل مثال على النسق اللامتناهي. وهو بوصفه أدباً كان له أثر جمالي وعاطفي عظيم على المسلمين الذين قرأوه أو استمعوا إلى نثره الشعري[٢٣٥].

ويقدّم القرآن المثال الأوّل للخصائص الست في الفن الإسلامي المتمثّلة في ما يلي:

أ ـ أولى هذه الخصائص أنه بدلاً من التوكيد على التصوير الواقعي أو الطبيعي، يقدم القرآن مثالاً على رفض التطوير السردي مبدأ تنظيمياً أدبياً، لأنّ الغاية الأولى ليست قصصية بل تعليمية أخلاقية.

ب ـ القرآن الكريم مثل العمل الفني الإسلامي ينقسم إلى وحدات أدبية (هي الآيات والسور) التي تنهض أجزاء قائمة بحد ذاتها وكل آية أو سورة وحدة كاملة لا تعتمد على ما جاء قبلها ولا على ما يأتي بعدها، ولا تنطوي الوحدات على علاقة عضوية كبيرة بحيث تُحَتّم وجود تسلسل معيّن.

ج ـ العبارات والآيات تترابط مع بعضها البعض لتشكّل وحدات أطول أو توليفات متلاحقة.

د ـ الميزة الرابعة التي توجد في جميع فنون الثقافة الإسلامية، وهي وفرة وسائل، التكرار تتمثل كذلك في النمط القرآني؛ فالصيغ الشعرية الناجمة عن التكرار الصوتي أو الإيقاعي كثيرة الورود في القرآن الكريم (. . .)؛ فتكرار الوحدات الإيقاعية والصوائت والصوامت هي من الكثرة بحيث تضفي حيوية شعرية على هذا الأثر الأدبي (. . .)، وهذه البلاغة هي ركيزة جدل المسلمين، وأن القرآن معجزة حقاً وهو لذلك كلمة الله الأزلية.

هـ ـ والميزة الخامسة البارزة في الفنون المرئية في الثقافة الإسلامية وهي ضرورة ممارستها من خلال الزمن ينتظر وجودها في الكتاب الكريم، لأنّ جميع الأعمال الأدبية تعدّ من الفنون الزمنية.

و ـ والتداخل وهو الميزة السادسة في فنون الشعوب الإسلامية يجد مثاله كذلك في القرآن الكريم، فالتناظر، الطباق والتكثيف والاستعارة والتشبيه والترميز هي بعض الصيغ الشعرية الكثيرة التي تُكوِّن ثراء التعبير

---

(٢٣٥) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٢٥١.

ورحابة التفصيل في القرآن الكريم وانتشار هذه العناصر يحمل من يسمع أو يقرأ مقاطع هذا الكتاب أن يعجب لما فيه من جمال وبلاغة[٢٣٦].

ومثل هذه التعبيرات الجمالية تجسد بوضوح ارتباط الفن بالمكوِّن الجمالي (Aesthetic) أكثر من ارتباطه بالجمال (Beauty)، بالمعنى الحسي فقط، والمكوَّن الجمالي هو ذلك الشعور الخاص الذي ينبعث بداخلنا عندما نتعرّض للأعمال الفنية خاصة والجمالية عامة أو نتلقّاها، فتُحدث فينا تأثيراتها المميزة التي غالباً ما تكون سارة، وإن كان هذا لا يستبعد وجود مشاعر وانفعالات وحالات معرفية جمالية أخرى غير المتعة والبهجة، مثل الشعور بالاكتشاف والتأمل والفهم والتغيير المعرفي والدهشة والخوف الممزوج بالشعور بالأمن[٢٣٧].

ولا شك أنّ قارئ القرآن الكريم تَحدث فيه مثل هذه الحالات الانفعالية والجمالية والمعرفية، فيستمتع بها، مشَكِّلة له خبرة جمالية يندمج فيها القارئ مع الموضوع الجمالي المتمثل في القرآن، نتيجة ما يشعر به عند قراءته أو الاستماع لما فيه من متعة وجمال وبلاغة وموسيقى.

والمستوى **الثالث** والأخير، وهو أن القرآن الكريم لم يقتصر على تزويد الحضارة الإسلامية بمذهب فكري تعبّر عنه فنون تلك الحضارة، ولا على تقديم أوّل وأهمّ مثال من المحتوى والشكل في الفن، ولكنّه قدّم مادة لرسم المنمنمات في الفنون الإسلامية؛ فبعد ظهور الإسلام طرأ تحوُّل عميق على فنون الكتابة والخط وغيرها من محض رموز لاحقة على مواد مُنَمنمات جمالية صرفة. وهذا في اعتقاد الفاروقي لم يكن حدوثه من قبيل الصدفة «بل يمكن النظر إليه على أنه بُعدٌ آخر من «التأثير القرآني» الأساس في الحس والسلوك الجمالي عند المسلمين. وغاية الفن عند المسلم هداية البشر بوصفهم خلفاء الله الواحد العلي في الأرض، وتوجيههم نحو التفكر فيه، وتذكره جلّ شأنه (. . .) من أجل ذلك تكون كلمة الله أفضل مادة للمنمنمات في الفن الإسلامي»[٢٣٨].

---

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٦.

(٢٣٧) شاكر عبد الحميد، **التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني**، عالم المعرفة؛ ٢٦٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٢٩.

(٢٣٨) الفاروقي والفاروقي، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

وبما أن كل ما يفعله المسلم أو يفكر فيه يحمل نية أو علاقة دينية، فإن إدخال كلمات الله في كل نظام زخرفي ممكن، وفي كل مجال سمعي أو مرئي هو هدف مرغوب، غير أن الفن الإسلامي ولد وتطور في محيط ساميّ ينكر ويشجب جميع أنواع التمثيل للذات العليا «فهو فن يقوم على مبدأ فكري هو «التوحيد» الذي لا يمكن التعبير عنه جمالياً بعلاقات فعلية أو متخيلة بين الطبيعة والله، فمثل هذه العلاقة تؤدي إلى «الشرك» أو الربط بين الله وبين موجودات وأشياء أخرى»[٢٣٩].

ولهذا يرى الفاروقي أن معظم الفنون الإسلامية ذات طبيعة وظيفية لا رمزية في جوهرها، إذ يعكس العمل الفني تحيزات حضارية في تعامل الفنان مع موضوع فنه. والنتيجة المنطقية هي أنه كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى، وقد عرض القرآن الكريم الرسالة التي يجب التعبير عنها جمالياً، كما بيّن طريقة التعبير عنها، وهو ما يظهر في الخصائص الست في شكله الأدبي ومحتواه، بل إن القرآن قد قدم تعبيراته الخاصة وأجزاءه بوصفها أهم مادة للتصوير الفني الدقيق[٢٤٠].

ولما كان الدين الإسلامي ينص على وحدة الفكر والعلم جميعاً في إطار الانصياع لأوامر الله ـ ومثلما قدم القرآن مثالاً لتعبيرات جمالية أخرى ـ فإنه قدم تجسيداً لجوهر التصوير الجمالي في فن الصوت. ويظهر أثر القرآن الكريم في هندسة الصوت في شكلين مهمين: **الأول**، في شكل اجتماعي، يجعل المؤدين والسامعين ينظرون إلى الفن الصوتي ويستعملونه بطرق إسلامية فريدة، **والثاني**، بطريقة نظرية تضع قوالب للأمثلة الفعلية في فن الصوت كما تؤديها الشعوب الإسلامية وتستمتع بها[٢٤١].

وتنقسم الفنون السمعية (الصوتية) عند مختلف علماء المسلمين إلى ثلاثة فروع، فرع يتعلق بالصوت الخالص أو ما يسميه الغرب بـ الموسيقى، وهو بمثابة ترجمة لرؤية معرفية خاصة بكل شعب أو بكل حضارة في شكل طبقات صوتية ومُدد إيقاعية متفاوتة؛ الفرع الثاني يتعلق بإضافات الصوت البشري من

---

(٢٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.
(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.
(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٦١٣ ـ ٦١٤.

خلال عنصر الأداء والإحساس إلى الطبقات والمدد الإيقاعية المنغمة ليحدث ما تعارَفَ الناس على تسميته بـ الغناء؛ أما الفرع الثالث فهو فرع خاص بالمسلمين، وهو تلاوة القرآن وتجويده، أي أداء الواجب الديني العبادي بصوت حسن مرخّم منغّم، عملاً بالحديث الشريف «زيّنوا القرآن بأصواتكم»[٢٤٢]، وبالحديث الشريف الآخر «لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن»[٢٤٣] ولهذا اعتبر القرآن هو النسق النموذجي للفنون السمعية مثلما هو النموذج الأوّل الذي يحتذى به دائماً في أنواع الفنون الأخرى كافة[٢٤٤].

إن الفن الإسلامي الذي يمتاز بالوحدة شكلاً وغاية، إنما يجسّد النموذج المعرفي القائم على التوحيد باعتباره مبدأ فكرياً وجوهراً للحضارة الإسلامية، «بحيث إنّ المسافر الذي ينتقل من الشواطئ الشرقية للمحيط الأطلسي إلى الشواطئ الغربية للمحيط الهادي، إنما يجول في إقليم متآلف في هندسته المعمارية الإسلامية المزخرفة بالخط العربي (Arabesques) والزخرفة العربية الإسلامية، (Arabic Calligraphy)، وسيلحظ في الحياة اليومية للبشر من مختلف الأعراق أو الألوان واللغات ونمط العيش ذلك الإحساس المميز المتشابه في الأدب والإحساس بالقيم المرئية والموسيقية التي أحدثها الإسلام»[٢٤٥].

غير أن هذا الفن الإسلامي يعكس بوضوح تسامي علم الجمال (Transcendence in Esthetics)، بمعنى أن الفن يتماشى والفصل بين الله وبين ميدان الطبيعة كله، إذ لا يمكن لما في الخليقة أن يكون على شاكلته، لا يمكن لشيء أن يمثله، بل الله خارج نطاق التمثيل أو التشبيه. الله الذي لا يدرك كنهه الحدس الجمالي البتة، ومن ثم أي إحساس(God is He of Whom No Aesthetic-Hence, Sensory-Intuition Is Whatever Is Possible)[٢٤٦]. ولعل هذا الموقف هو ما يعبّر عنه عالم الطبيعة والفيلسوف هربت ستانلي(*) بقوله: «وما لا شك فيه أننا نحتاج في محاولتنا لوصف الخالق ومعرفة صفاته إلى

---

(٢٤٢) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**.

(٢٤٣) المصدر نفسه.

(٢٤٤) القفاش، **مفاهيم الجمال: رؤية إسلامية**، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢٤٥) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. 145-196.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(*) حاصل على دكتوراه من جامعة بورتون، وهو أستاذ سابق في كلية ترنيس بفلوريدا؛ عضو الجمعية الأمريكية الطبيعية، وأخصائي في الفيزياء وعلم النفس وفلسفة العلوم والبحوث الإنجيلية.

مصطلحات ومعانٍ تختلف اختلافاً بيّناً عن تلك التي نستخدمها عندما نصف عالم الماديات، فالصفات المادية والتفسيرات الميكانيكية التي تقوم على نظريات السلوكيين تعجز عن أن تعيننا على تحقيق هذه الغاية (. . .) ولا نستطيع أن نصف الأشياء غير المادية بالأوصاف المادية وحدها[٢٤٧].

إنّ هذا القول يحيلنا إلى أنّ الأدب العالمي الذي يتم التعبير عنه بالصورة تجسيداً للمكان وللمادة، يختلف عن التعبير عن الأدب الكوزموبوليتاني الذي يُعبَّر عنه بالزخرفة، الاستعارة والكناية والمجاز وغيرها، فنكون بذلك أمام حقيقتين: الأدب الأوّل ينقل تجربة تستند إلى المادة وإلى المكان بلغة باشلار، والأدب الثاني يعبّر عن فكرة متحررة من المكان[٢٤٨]. وهو ما يعكس ثنائية الوجود كما يذهب إلى ذلك العلماء والفلاسفة، ثنائية المادة والروح؛ فلكل طريقته المناسبة للعمل الفني وللتعبير الجمالي ولا يمكن أبداً أن نخلط بين الأمرين، أو نكتفي بأحدهما ونهمل الآخر.

إنّ ربط المادة بالروح، والطبيعة بما وراء الطبيعة والأرض بالسماء، والدنيا بالدين، والفن بالعقيدة كان بمثابة تحدٍّ واجهه الفنان المسلم في رأي الفاروقي، خاصة بعد الخلط الذي لحق بمفهوم الفن ومنهجه وأدواته وأغراضه عند اليهود والمسيحيين، وفي الفكر الشرقي القديم والهندي منه بالخصوص. لقد كانت المسؤولية ملقاة على الفن الإسلامي، ومن خلاله الفنان المسلم بالتحديد، بمعنى تحرير الفن من طابعه المشخّص المقدّس للطبيعة والمؤلّه للإنسان. وكان الفنان المسلم أمام التساؤل التالي: «كيف يمكن لأيّما شيء في الطبيعة، وبأيّما أسلوب، أن يصبح الوسيلة الناقلة للتعبير عن اللانهائية والتعالي عن الوصف (How can anything in rerum nature however, stylized, be the vehicle for expressing infinity or inexpressibility?)[٢٤٩].

بمعنى كيف يكون الفن وسيلة الوصول إلى الله؟ كيف يمكن للنهائي أن يعبر عن اللانهائي؟ هل يمكن للمحدود، وهو الفنان، أن يعبّر عن

---

(٢٤٧) ميربت ستانلي [وآخرون]، **الله يتجلى في عصر العلم**، تحرير جون كلوفر مونسيما؛ ترجمة الدمرداش عبد الحميد سرحان (بيروت: دار مدني، ٢٠٠٢)، ص ٢٨.

(٢٤٨) انظر مقدمة المترجم، في: غاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م).

(٢٤٩) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 203.

اللامحدود؟ وبأي طريقة يمكن تحقيق ذلك؟ يعتقد الفاروقي أنّ اللغة العربية هي القادرة على تحقيق ذلك. إذ إن «الأساس الهندسي للغة العربية والشعر العربي مكّنت الوجدان العربي أن يبلغ القدرة على الإلمام باللاتناهي»[٢٥٠]؛ فالقرآن الذي أُنزل بلسان عربي مبين، وضع العرب أمام إعجاز، وهُم من هُم من مقدرة بلاغية وأدبية عالية تحدّاهم أن يأتوا بشيء على غراره في قوله: **﴿وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾**[٢٥١].

خصائص القرآن الكريم، إذاً، تحمل من الجمال أبلغَ وجه، بحيث اعترف له جهابذة الشعر في العالم العربي والغربي، على الرغم من أنّ آياته لا تؤلّف أي نمط من الشعر المعروف إلا أنها توّلد ما ينسبه الشعر.

النتيجة، إذاً، هي أن «الفن إنما هو فن استقامة أسلوبه، محتواه، وطريقة تـنـاولـه (An Art is an Art by Virtue of Its Style, Its Content, Its Manner of Rendering)، وليس باستخداماته المادية والتي في جزئها الأغلب إنما تشتق من الخصائص غير الجوهرية جغرافية كانت أو اجتماعية. الفن الإسلامي وحدة بشكل مطلق بسبب هذه القاعدة خلال الإسلام»[٢٥٢].

يمكننا أن نستخلص جملة من النتائج من خلال رؤية الفاروقي للفن والجمال، وكيف يعتبر أساساً للنظام المعرفي الإسلامي:

١ ـ الارتباط في العلم الفني بين الوسيلة والغاية.

٢ ـ ارتباط الفن بالتصور العقدي التوحيدي.

٣ ـ الفن هو كل عمل يزيد معرفتنا بالله الخالق.

٤ ـ الفن عمل يساهم في التعريف بالإسلام عقيدة وفكرة وحضارة وحساً.

٥ ـ الفن والجمال يساهمان في تحقيق الوظيفة الوجودية للإنسان

---

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٥١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٥٢) Al-Faruqi, Ibid., p. 207.

المتمثّلة في الخلافة وليس عملاً خالياً من كل غرض أو هدف أو عبادة[٢٥٣].

ومن هنا تتجلّى حقيقة ارتباط المعرفي بالقيمي، أي الفني والجمالي في النظام المعرفي الإسلامي. واللافت للنظر أن العمل الفني هنا يربط العقل بالحس وبالوجدان بالوحي. يتجاوز الرؤية التجزيئية الغربية للإنسان وللمعرفة وللحياة وللحقيقة، بحيث إنه عندما يعبّر عن جوهر الإنسان العقل يستبعد كل ما عداه، والأمر كذلك بالنسبة إلى الوجدان. بينما النموذج المعرفي الإسلامي يجمع كل هذه العناصر في وحدة متكاملة لا تعارض ولا تضاد بين أجزائها، انطلاقاً من إيمان الإنسان بوحدة الحق ووحدة الحياة ووحدة المعرفة ووحدانية الله. يقول الدكتور محمد عمارة، في مقالة له بعنوان «الخصوصية الحضارية للمصطلحات» ما يلي: «أما الإسلام الذي لا يقيم ثنائية متناقضة بين العقل والوجدان ولا بين العقل والنقل (...)، بل يرى المعرفة الإنسانية قائمة على ساقين اثنتين كتاب الوحي وعلومه وكتاب الكون وعلومه (...). يرى في العقل ملكة من ملكات الإنسان، معبّرة عن فعل التعقّل والإدراك (...) ويرى لهذه الملكة (...) تعلقاً بالقلب، أي جوهر الإنسان ومصدر الوجدان (...) ومن ثم فهو يرى في العقل والنقل والوجدان سبلا مُتعاونة متضافرة على تحصيل المعرفة الحقة والمتكاملة للإنسان»[٢٥٤].

إنّ الجمال والفن باعتبارهما قيمتين ينضويان تحت منظومة القيم الإسلامية التي لا تخص مجالاً معيّناً، بل هي جزء لا يتجزأ من نسق كامل، هو النسق المعرفي الإسلامي[٢٥٥]، بحيث لا يمكن الفصل بين أوّله وآخره، بين أصوله وفروعه، بين تنظيره وممارساته، بين تعقّله وفعله، بين جِدّه وهزله، بين مقدماته ونتائجه، بمعنى أنّ الجمال ليس غاية تطلب لذاتها، وإنما هو أحد الأهداف التي تردّ بالتبعية للغاية الكبرى من الخلق والمتمثلة

---

(٢٥٣) انظر: زهير منصور، **مقدمة في منهج الإبداع** (القاهرة: المركز العالمي للإعلام، ١٤٠٥هـ/ ١٩٩٥م).

(٢٥٤) محمد عمارة، «الخصوصية الحضارية للمصطلحات،» في: **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير عبد الوهاب المسيري، ٧ ج، ط ٣ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، محوري: «مشكلة المصطلح»، و«النقد».

(٢٥٥) إبراهيم أحمد عمر، **فلسفة التنمية رؤية إسلامية**، ط ٢ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٣٥.

في ربط الخلق بالخالق، برابطة التوحيد، وما يقتضيه من تذكير بنعم الله على خلقه ظاهرة وباطنة.

خــلاصة

نخلص في نهاية هذا الفصل إلى أن أسس النظام المعرفي هي:

- الأساس العقدي.
- الأساس المعرفي (الإبستيمولوجي).
- الأساس القيمي.

لا يمكن الفصل بين منظومة الاعتقاد القائمة على مبدأ التوحيد، التي تقرّ بوجود عالمين: عالم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ويدركه الإنسان عن طريق الإخبار بواسطة الوحي، وعالم الشهادة الذي يمكن الإنسان معرفته والإحاطة ببعض جوانبه، وبين منظومة المعرفة التي تشمل وحدة الحقيقة ووحدة الحياة ووحدة الإنسانية في ترابط منسجم متكامل، بحيث يجيب عن الأسئلة الكلية النهائية التي ظلت تراود وعي الإنسان عبر التاريخ.

التوحيد هو مبدأ النظام المعرفي إذ تتناسق فيه المعرفة مع الوجود مع القيم، فمعرفة الكون تكمّل معرفة الإنسان، وتصب في النهاية في معرفة الله، وتتوافق ومصادر المعرفة الإنسانية، من وحي وكون وعقل وحواس. ينتفي فيه أي تعارض أو تناقض بين مجالات المعرفة الإنسانية ووسائلها وأهدافها.

ارتباط النظام المعرفي بالقيم، قيم الحق وقيم الخير وقيم الجمال، عكس ما هو حاصل في النظام المعرفي الغربي الذي يفصل بين الجمال والحق والخير، إذ الحقيقة في النظام المعرفي الإسلامي تتلاءم مع الرؤية الجمالية وتتوافق مع منظومة الأخلاق الحسنة. ولهذا يعتبر الكثير من الفلاسفة والعلماء أنّ الحق لا يخلو من الجمال والجمال لا يخلو من الخير والخير لا يخلو من الصدق.

فالفنون مثلاً قائمة على مبدأ الاعتقاد الرافض لكل شكل أو ممارسة فنية تتعارض مع عقيدة التوحيد، بمعنى أن التصور الجمالي والعمل الفني يتلاءمان مع الحقيقة الغيبية. ولذلك أقصى الإسلام تماماً أي تعبير فني

تشخيصي يتنافى ومنظومة الاعتقاد المتسمة بالتنزيه والتسامي الإلهي كما يسميه الفاروقي.

يقوم النظام المعرفي الإسلامي، إذاً، على:

- التوحيد
- الاستخلاف
- التسخير
- الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي، قراءة الكون.

فلكي يؤدي الإنسان وظيفته الوجودية المتمثلة في الاستخلاف، عليه أن يعرف ما معنى التوحيد كتصور عقدي، وما هي مقتضياته في الحياة، حتى يستطيع أن يسخّر ما في الكون لصالحه، وأن يستمتع بما فيه حسياً ومعنوياً. وذلك عن طريق الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا يجعل معرفته مرتبطة بالقيم التي رسمها الوحي، وبالغايات التي أرادها الله له، فيمتنع عن الاعتداء على الحياة وعلى نفسه وعلى الآخرين.

كما إن قيمَه تقوم على المعرفة الصحيحة الدافعة للنمو، المشجّعة على الإيجابية في الحياة، فيرتبط وجوده الحسي في عالم الشهادة بالله ويتطلع إلى الفوز والفلاح في الآخرة، وبالتالي تكون الحياة بالنسبة إليه جسراً يمر عليه إلى الحياة الباقية.. حياة الآخرة. ولعل هذا الطرح يدفعنا إلى إعادة النظر في كثير من مفاهيمنا ومقولاتنا عن الإنسان والكون والحياة وعن العقل وعن الجمال والأخلاق وعن المعرفة والدين. ومن ثمة يجب علينا إعادة تحديد موقع الإنسان في النظام المعرفي، مفهومه، حدوده ووظيفته في الوجود، خاصة بعد الثورة المعرفية والعلمية المعاصرة التي هزت الكثير من الأسس، وزعزعت الكثير من القناعات، وأفقدت الإنسان صوابه، وأوقعته في الحيرة والقلق والشك والتساؤل.

وعليه، فالإنسان مطالَب بإدراك العلاقات القائمة بين النظام الاعتقادي والنظام القيمي والنظام المعرفي، والربط بين هذه الأنظمة الثلاثة كفيل بحل إشكاليات الفكر الفلسفي المعاصر، الذي برع في التفكيك والتحليل وعجز عن التركيب والتوليد. وهذا لافتقاده لمثل هذه الرؤية التركيبية التكاملية

المبنية على النموذج المعرفي التوحيدي الذي يجعل من التوحيد الناظم المعرفي والمنهجي للفكر والعمل، للدين والحياة.

ومعنى هذا، ينبغي أن ينبني فكر وسلوك الإنسان استناداً إلى التصور العقدي المتميّز القائم على ثنائية الوجود، عالم الخالق الله الواحد الأحد، وعالم الخلق الكون والإنسان، اللذين يقتضيان إقامة نظام معرفي شامل يؤلّف بين معرفة الخالق ومعرفة الخلق؛ فتثبيت التوحيد عقيدة وفكراً ومنهاجاً للفكر والحياة والعلم يؤسّس لجميع معارف الإنسان المتنوعة، وينهي الفصام والانشطار بين علوم النفس والاجتماع والإنسان والكون والطبيعة والشريعة، كما ينهي الفصام الواقع بين العلم والإيمان، بين المعرفة والدين، بين المعرفة والقيم.

وإصلاح الفكر الإسلامي ينبغي أن ينطلق من هذه الفكرة، بمعنى عليه أن يدرك الارتباط المنطقي والطبيعي في المبادئ الإسلامية، عليه أن يبدأ بأوّلها وأعلاها وأهمّها، أي من التوحيد. ثم يخرج بعد ذلك ما يحتويه هذا المصدر؛ فالفكر الإسلامي عليه، إذاً، أن يعود إلى التوحيد ثم به يصعد إلى حقول الحياة أو الفكر حقلاً حقلاً، تجنباً لمزالق فكرية ومنهجية، تؤدي به في حال تجاوزها إلى الهاوية، كما يقول الفاروقي.

وعليه، فالتوحيد هو أضمن المبادئ وتوجيهه خير توجيه، فهو مبدأ التنظير لفكر الإنسان والمحدّد لموقفه في الحياة، التوحيد قاعدة وأساس يقيم عليها الإنسان نظامه المعرفي. بمعنى أنه ضابط منهجي وناظم معرفي وقيمة عليا في منظومة القيم التي يقوم عليها هذا النظام المعرفي، وهو الذي يميّزه من غيره من الأنظمة المعرفية الأخرى التي تنبني على مفهوم الإزاحة، بينما ينبني هو على مفهوم الجمع والتركيب والتكامل، وفي ظله تنحلّ العقد الكبرى، ويجاب عن الأسئلة الكلية والنهائية، وتقدم للإنسان مجموعة من المسلّمات تصلح أن تكون الأرضية المطلوبة لبناء مناهج التعليل والتحليل والتفسير والتأويل، والكشف المعرفي والنقد المنهجي وسائر ما يحتاج إليه النظام المعرفي الكامل.



الفصل الخامس

خصائص النظام المعرفي في الفكر الإسلامي

تمهيد

الحديث عن خصائص النظام المعرفي في تصور الفاروقي يأتي كنتيجة منطقية وطبيعية لما تناولناه من قبل، عندما عرضنا مفهوم النظام المعرفي عموماً، والنظام المعرفي الإسلامي خصوصاً، وقد اتضح هذا المفهوم أكثر خلال تناولنا لطبيعة النظام المعرفي، ثم الأسس العَقدية والمعرفية والقيمية التي استند إليها هذا النظام.

تبين لنا من خلالها مفهوم إسلامية المعرفة التي عرضها الفاروقي والتي تقوم على منهجية إسلامية شاملة، تلتزم توجيه الوحي في إطار العقيدة، ولا تعترف بدور العقل وفعاليته في الكشف عن مقاصد الوحي وقيمه وغاياته، وارتباط ذلك كله بفكر الإنسان وسلوكه وحياته، وفق ترابطية وتكاملية بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين الوحي والكون والعقل والحواس، بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة.

وقد بنى الفاروقي تصوره هذا على ما أسماه بالتمكن من التراث الإسلامي فهماً واستيعاباً ونقداً وتجاوزاً، ثم التمكن من الفكر الغربي ومناهجه ومدارسه الفلسفية وهضمها ونقدها، وبيان مواطن القصور فيها بغرض تجاوزها إلى النموذج المعرفي الإسلامي القائم على مبدأ التوحيد، كناظم منهجي وضابط معرفي يوجه حركة الفكر ويرشده إلى التفكير السليم، وإلى الرؤية المعرفية الصحيحة، بمعنى أن يتمكن الإنسان العالِم من ناحية العلوم الحديثة وبلورة وعيه الشمولي ذي النزعة النقدية تجاه التراث وتجاه الحضارة المعاصرة، وذلك بوصل وعيه بقيم وجذور الحضارة الإسلامية وغايتها، وفكر أسلافها ونفائس

تراثها، حتى يتمكن الإنسان المسلم المعاصر من توسيع آفاق نظره، ومداركه، وتتفتح وتتفتق بصيرته على حاضره وحاضر غيره، قصد استشراف مستقبله ومستقبل الإنسانية قاطبة، لكي يتحقق الفلاح والنجاح للبشرية جمعاء.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو:

ما هي خصائص النظام المعرفي كما يراها الفاروقي، والقادرة في رأيه على تجاوز حالة التأزم في الفكر الفلسفي المعاصر، الإسلامي منه والغربي على السواء؟

ما هي عناصر القوة في هذا النظام؟ وما الذي يميزها من عناصر النظام المعرفي الغربي؟

كيف يجمع هذا النظام بين ثوابته العقدية والقيمية والثورة العلمية المعاصرة، التي أزاحت الكثير من المقولات والمفاهيم عن وعي الإنسان المعاصر، وأمدته برؤى جديدة وتصورات مغايرة وآفاق متجددة؟

كيف يمكن تحقيق الانسجام والتوافق بين مصادر النظام المعرفي ومجالاته وأسسه؟ بمعنى؛ هل يمكن الجمع بين الثابت والمتغير بين الكلي والجزئي، بين المطلق والنسبي، بين الوحي والعقل، بين الواقع والفكر، بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين الإنسان والطبيعة، بين الطبيعة والوحي، بين اليقين واللايقين، بين النسقية والانفتاح؟

سنجيب عن هذا التساؤلات من خلال الحديث عن خصائص النظام المعرفي الإسلامي عموماً ورأي الفاروقي بالخصوص.

وانطلاقاً من كون الأسس التي قام عليها النظام المعرفي ثلاثة: عقدية وإبستيمولوجيا وقيمية، فإننا رأينا أنه من الضرورة المنطقية أن تكون هذه الخصائص على ثلاثة محاور: خصائص عقدية، خصائص إبستيمولوجيا، خصائص قيمية.

أولاً: الخصائص العقدية

وتشتمل هذه الخصائص على ما يلي: التوحيد، وحدة الحقيقة، والكلية.

١ ـ التوحيد

إنه من المنطقي أن يتصف النظام المعرفي بالتوحيدي، لأنّ التوحيد هو

أساسه وقاعدته ومنطلقه، فهو الناظم المعرفي والضابط المنهجي الذي بفضله تُحَلّ العقد الفلسفية الكبرى، وبفضله يجاب عن التساؤلات الوجودية العظمي، أو ما يُعرَف بـ الأسئلة الكلية والنهائية[1]؛ فنحن عندما نتتبّع مسار النظام المعرفي نلمس في كل جزء من أجزائه روح التوحيد، إذ لا يمكن أن يتصف بغيره من الصفات؛ فالذي يمُكّنُنا من الربط «بين المعارف والقيم والمفاهيم بأحكم رباط» إنما هو عقيدة التوحيد، فهو الذي يكون المناخ الفكري والعقلي والنفسي الكفيل بضبط قواعد التوليد المعرفي، توحيد الله تعالى في ألوهيته وربوبيته وصفاته، فقوى الإنسان العقلية والنفسية والجسمية يحفظها مبدأ التوحيد من أن تتبدّد وتضيع في المتاهات الفلسفية والكلامية حول قضايا الغيب، إنه يفتح الطريق أمام عقل الإنسان ومداركه للكشف عن كل ما يشتمل عليه عالم الشهادة الذي هو ميدان الاستخلاف والتسخير الإلهيين، استخلاف للإنسان وتسخير للكون وما فيه له[2].

مَن الذي يضع للإنسان أهدافاً عليا نبيلة، ويحدّد له غايات سامية تحمي مساره من العبث والعدمية والضياع والتّيه والتقلّب بين المذاهب الفلسفية والتيارات الفكرية؟ أليس هو مبدأ التوحيد الذي يجعل لحياة الإنسان غاية، ووظيفته الوجودية عبودية تامة لله، خالق الخلق جميعاً؟ ألم يقل آينشتاين «إن العلم بلا إيمان ليمشي مشية الأعرج، وإن الإيمان بلا علم ليتلمّس تلمّس الأعمى»[3]. وبعدها ألم يأت «قانون في الديناميكا الحرارية، عن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جمع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو عضوية، أو أثر لحياة؟ وهكذا توصّلت العلوم إلى أنّ لهذا الكون بداية، وهي تثبت وجود الله، لأنّ ما له بداية لا يكون قد بدأ بنفسه، ولابد له من مبدأ، أو مُحَرّك أوّل، أو خالق، وهو الله سبحانه وتعالى»[4].

---

(١) طه جابر العلواني، **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، ط ٢ (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣) شوقي أبو خليل، **الإنسان بين العلم والدين**، ط ٥ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩)، ص ١٦.

(٤) وليد منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٥، العدد ١٨ (١٩٩٩)، ص ١٧٨.

إنّ التوحيد هو المبدأ الثابت الذي ينتظم جميع معارف الإنسان أيّا كانت هذه المعارف، كونية أو إنسانية أو شرعية. «فما هو ثابت ينتظم ما هو متغير، مهما كان تغيُّره، ولكنه يؤسّس له في الوقت نفسه مقياساً واحداً يستند إلى القيمة الكلية، قال تعالى ﴿**وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ**﴾[5]». وليس أدلّ على ذلك مما كان في التطور التاريخي المتصل، وتغيُّر أشكال الحياة، وتجدّد انعطافات الوجود والإدراك والعلم، وتفجُّر أحداث الواقع ومستجداته، كل ذلك إنما كان مداره التوحيد وأبعاده في الفكر والحياة ـ كما يرى الفاروقي، ولهذا يرى البعض من دعاة إصلاح الفكر الإسلامي أنّ عملية إعادة صياغته وفق الرؤية المعرفية التوحيدية، إنما ينبغي عليها اعتبار نصوص الكتاب والسنة من حيث مضمونها ودلالتها وتعبيرها مبدأً ثابتاً أصيلاً وهو الأول بين جميع الاعتبارات[6]، حتى تُخالف بذلك دعاة «الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم، المبني على الظن، والعقل المركّب على الهوى من أجل إصلاح الأمر ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾[7]».

ولما كان التوحيد هو بؤرة النشاط المعرفي للإنسان في شتى حقول العلم والمعرفة، فإنّ تبيُّن ماهيته أمر ضروري، لأنه بتبيُّن هذه الماهية التي هي فحوى الإسلام «استطعنا أن نطرح السؤال التالي: ما علاقة التوحيد بالمسألة التي نواجهها؟ أو الحقل النشاطي الذي نحن بصدده؟ كيف تَفَهّم سلفنا هذه العلاقة؟ ثم كيف نتفهّمُها اليوم؟ وهو الجانب التنظيري المنظّم لفكرنا الحديث وموقفنا في الحياة، وفي مثل هذا الاتجاه يبقى التوحيد، وهو الفحوى، أساساً وقاعدة نرتبط بها من دون شك، ونقيم عليها حياتنا الجديدة، والتوحيد قادر على القيام بهذا الدور»[8].

---

(٥) **القرآن الكريم،** «سورة الأنعام،» الآية ١٥٣.

(٦) محمد المبارك، **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث** (الجزائر: الضياء للإنتاج الإعلامي والتوزيع، قسنطينة، ١٩٨٩)، ص ٣٥.

(٧) **القرآن الكريم،** «سورة البقرة،» الآية ١١.

وانظر أيضاً: منى عبد المنعم أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ٧.

(٨) إسماعيل الفاروقي، «الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام،» **المسلم المعاصر**، السنة ٤، العدد ٩ (محرم ١٣٩٧هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧م)، ص ١٣.

فإذا كان مبدأ التوحيد حقيقة مستقلة في ثبوتها عن الإنسان نفسه ولا علاقة لها في وجودها بإيمان الإنسان به أو عدم إيمانه، ولما كان التوحيد حقيقة من حقائق الوجود كلها، فإنها تستمد قيمتها وقداستها من ذاتها، وهي مصدر الحقائق جميعاً؛ فهو إضافة إلى كونه حقيقة مطلوباً لذاته بوصفه الحقيقة العليا، فإنه يُطلب أيضاً لما يحدث في الحياة العملية للإنسان من آثار تنعكس عليها بالتوفيق والصلاح، إذ هو يصبغ هذه الحياة كلها بصبغته، ويضفي عليها من خيريته ما لا تناله أبداً من دونه[٩].

ومن مقتضيات التوحيد أنه «حينما يعمُر النفوس تصير بها المنافذ إلى معرفة الحقيقة في ذات المؤمن بها موحدة متكاملة، وتصير بالتالي المعارف الحاصلة بها متآلفة منسجمة، ويؤول الأمر إلى أن يكون علم الإنسان موحّد المصادر، فالحس والعقل فيما هو مشهود، والبصيرة والوحي فيما هو مغيَّب تتحد كلها وتتضامن في رحاب الإيمان، لا يستبد الإنسان بعقله عن وحي يعلمه ومغيبات الأشياء، ولا يستغني بالوحي عن معالجة الكون الظاهر بنظره وتأمله، بل العلم بعضه من بعض، يدعو الوحي لإعمال العقل، ويؤيّد العقل مقرّرات الدين الموحاة»[١٠].

فإعادة ربط العقل بالوحي، والفكر بالعقيدة، والممارسة بالتوحيد، تعدّ من أهم أسس الإصلاح الفكري، بعدما انساق الفكر العربي والإسلامي المعاصر وراء النماذج المعرفية الغربية التي تنهل من معين الوضعية المادية وتفصل بين الفكر والدين، بين المعرفة والعقيدة، وحصل لها ما حصل من حالات التمزُّق والتشرذم والتخبُّط والتيه في مناهج التفكيك، والبنيوية والألسنية والأنثروبولوجية، وما إلى ذلك من مناهج البحث.

وعليه، يكون الجهد مركزاً في عملية إعادة بناء النظام المعرفي الإسلامي على ما يلي:

أولاً: تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الإسلامي، بحيث يكون التوحيد ضابطاً للفكر.

---

(٩) عبد المجيد النجار، «الإيمان والعمران،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٢، العدد ٨ (ذو الحجة ١٤١٧هـ - نيسان/ أبريل ١٩٩٧م)، ص ٣٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

ثانياً: إعادة رسم وفهم مجال العقل والمعرفة البشريتين في مقابل المعرفة الإلهية الموحاة، وهذا يكون نتيجة طبيعية لإيمان المفكر والعالم بوحدانية الله كحقيقة عليا.

ثالثاً: إعادة بناء مشاريع وخطط عملية لبناء الإنسان وتكوينه تربوياً وعلمياً وعملياً، بحيث تنتفي فيها الازداوجية الثقافية والتعليمية، وازدواجية القيادة الفكرية والسياسية، وازدواجية العقلية الإنسانية بين النموذجين المعرفيين والنظامين الفكريين الغربي والإسلامي[11].

ولذلك، فإنّ من أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر، عدم فهم معنى علاقة العقل بالوحي، وتحديد دور وموقع كل منهما في النظام المعرفي، فمن المعلوم أنّ العلاقة بينهما هي علاقة تلازم بالضرورة، فلا وحي من دون عقل، ولا عقل إذا انحرف عن التزام جادّة الوحي، ولا بد للعقل كمصدر للمعرفة، أن يُستخدَم في إطار مبدأ التوحيد وغايته حتى لا يجري ضد الغايات والأهداف والقيم التي رسمها الوحي في ضوء التصور العقدي للوجود الإنساني والوجود الكوني[12].

من هنا جاء موقف الفاروقي كأحد أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، ليساهم في تصحيح هذه الرؤية التي لحقها الغبش والتمزّق والصراع، وما نجم عنها من القصور المعرفي والمنهجي للفكر الإسلامي. إذ يبيّن الفاروقي هنا دور عقيدة التوحيد في تصحيح رؤية الإنسان الوجودية والمعرفية لله والكون والإنسان والحياة، فيقول: «إن العقيدة الإسلامية في هذا تتميّز ببساطة البناء المبني عل حقائق الوجود التي أتى بها الوحي وبالقدر الذي يستطيع العقل البشري إدراكه بعيداً عن منهج البناء الفلسفي النظري البشري المحدود والفاسد في كثير من تكهناته وتناقضاته (. . .) وهذه المبادئ، في حدود العقيدة الإسلامية المبنية على حقائق الوجود التي كشفها الوحي للإنسان، هي المبادئ القويمة الحقيقية، لا تلك المبادئ القائمة على إحكامات البنائيات الفلسفية الظنية النظرية التي تعجز عن إدراك الكليات

---

(١١) عبد الحميد أبو سليمان، «إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية،» **المسلم المعاصر**، السنة ٨، العدد ٣١ (رمضان ١٤٠٢هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٨٢م)، ص ٢٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الإلهية التي يقوم عليها الكون والوجود (. . .)، وخالق الكون الذي تقتضيه حقيقة محدودية الإدراك البشري في هذه الحياة للكليات الإلهية التي قام عليها الخلق والوجود»[١٣].

إن قيام المعرفية الإسلامية المعاصرة على مبادئ العقيدة، عقيدة التوحيد، من شأنها أن تعيد للنسق المعرفي هويته وتميُّزه، وتوازنه وانسجامه وغائيته، وتتبيّن معالم هذا النسق ومسالكه تمييزاً له عن النسق الحضاري بمختلف فلسفاته ومذاهبه وتياراته ومدارسه الفكرية. ينتهي الفاروقي في عرض قيمة التوحيد كمبدأ معرفي وناظم منهجي إلى أنّ المعرفة الإسلامية المعاصرة عليها أن «تدرك (. . .) أنه ليس على وجه الحقيقة ثمة موجود أو حقيقة أو قيمة خارج النظام الإلهي العام بسلاسله وتشابكاته، مصدره وغايته الحق سبحانه وتعالى، وأنّ كل شيء يُتصوّر أو يُعرف أو يقوم خارج النظام الذي حدّده الخالق، فهو غير موجود أو زائف أو لا قيمة له، أو أنه مجرد تصوّر خاطئ في أنه خارج ذلك النظام»[١٤].

ويمكننا أن نأخذ نموذجاً عن حقل من حقول المعرفة الإسلامية ألا وهو حقل السياسة. كيف ينطبع هذا الحقل بطابع التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي تنظيراً وممارسة؟ تكون الإجابة عن هذا السؤال ـ في نظر الفاروقي ـ بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف «إذ إنّ التوحيد يؤكد **﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾**[١٥]، ذلك بأنّ المؤمنين إخوة تجمعهم المحبة في الله يتواصَون بالحق ويتواصون بالصبر[١٦]، معتصمين بحبل الله جميعاً لا يفرق بعضهم عن بعض شيئاً[١٧] **﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**[١٨]، و**﴿وَيُطِيعُونَ**

---

(١٣) إسماعيل الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٨٧ ـ ٨٨.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

(١٦) انظر بهذا المعنى: **﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآية ٣].

(١٧) انظر بهذا المعنى: **﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣].

(١٨) **القرآن الكريم**، سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

﴿اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[١٩] وتلك هي علاقة التوحيد الوثقى بالمجتمع»[٢٠].

فالتوحيد يقتضي من المجتمع أن يكون مجتمعاً ذا رؤية موحدة (The Vision of the Ummah is One)، شعور واحد وإرادة واحدة، ومن ثم وحدة في العمل وإجماع في الرأي بين أفرادها في صنع قرارهم، وفي ما يتخذونه من موقف وسلوك، وفي حشد للقوة، فالأمة إخوة من البشر أجمعوا أمرهم على ثلاث: وحدة اليد والقلب والعقل.

(The Ummah is an Order of Humans Consisting of a Tripartite Consensus . Of Mind, Heart And Arm)

أخوّة شاملة لا يميّز الناس فيها لون أو عرق، البشر في نطاق شريعتها سواسية، المعيار الوحيد إنما هو التقوى (. . .)، إنهم إخوة من البشر آثروا أن يجعلوا من قيم الأمة ومبادئها حاكمة فيهم، وأن يسعوا إلى جعلها نافذة في حياة الآخرين من البشر كافة[٢١].

يركّز الفاروقي على مبدأ الأمة في النظرية السياسية الإسلامية التي تتجسّد في رأيه في الخلافة، فهذه في رأيه «تعد أداة لإعادة بناء العالم، أو إصلاحه من أجل تحقيق الإرادة الإلهية، فهي تعدّ خليفة الله في الكون (. . .) وإن الأمة تعدّ أيضاً دولة بمقتضى اشتمالها على عنصر السيادة، واشتمالها على جميع الممارسات والتنظيمات التي يتطلبّها عنصر السيادة، والاصطلاح الذي يجب علينا أن نطبّقه على الأمة هو اصطلاح الخلافة وليس اصطلاح الدولة، فإن الخلافة تعد أكثر تطابقاً مع (. . .) مذهب التوحيد، حيث تدين بعلاقة مباشرة معه، وتأتي بمصدرها من القرآن»[٢٢].

ولعل موقف الفاروقي هذا، جاء كرد فعل ضد التحريف الذي لحق بالفكر والفقه السياسي سواء في التاريخ الإسلامي أو في النسق المعرفي الغربي، وذلك عندما أخرجوا «الإيمان» من مركز الاجتماع البشري إلى

---

(١٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٧١.

(٢٠) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), p. 141.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢٢) إسماعيل الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٢ (جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٠م)، ص ٥٩.

ميدان المقولات الغيبية التي لا صلة لها بوقائع النشأة والحياة والمصير. وهذا ما قام به أمثال فرق القدرية والجبرية والمعتزلة، ومن استدرجوه لمحاولاتهم من المذاهب والعلماء حين أداروا الجدال حول ذات الله، وما تفرع عن ذلك من مقولات التجسيد والاستحواذ والصعود والنزول، مخالفين بذلك التوجيهات الإلهية والنبوية...[٢٣]. وكذلك عندما شوّهوا مفهوم ومصطلح الأمة وعناصرها وأفرغوها من محتويات الرسالة الإسلامية، التي تشمل المنشأ والحياة والمصير، ثم حوّلوها إلى مضامين جزئية تدور في فلك قوة «العصبيات المالكة، وتبدأ بالمنشأ وتقفز إلى المصير تاركة شؤون الحياة لأصحاب القوة والجاه والتملك...»[٢٤].

إنّ كل أشكال الوحدة القَبَلية والعرقية والقومية والإقليمية آخذة في الانهيار والتحلّل، نتيجة فقدانها لمبدأ التوحيد، الذي يضمن بقاء واستمرار هذه الوحدة. يقول جيمس بيكر: «لقد توحّد العالم إلى درجة كبيرة من الناحية الجغرافية والتكنولوجية والاقتصادية، ومع ذلك فليس لدى الإنسان خطط ولا تصوّر ولا مؤسسة للحفاظ على هذه الوحدة الأساسية ودعمها، فما زالت عادات الإنسان وأفكاره وممارساته تصطدم مع المقومات الأساسية لوجوده، وما زالت غرائزه وولاءاته صبغة قبلية بالرغم من التطور الذي مر به خلال مئات الآلاف من السنين»[٢٥].

وينبع هذا التساؤل الذي يطرح على الساحة السياسية من تعدّد تفسيرات العلماء والفلاسفة للأزمة الحضارية العالمية المعاصرة، وانقسامها إلى قسمين: «**الأوّل**، يؤكّد أنها أزمة تتعلق بالدولة القومية، بصفتها وحدة سياسية، **والثاني**، يؤكّد أنها أزمة تتعلق بالنظام الدولي كنظام عالمي، فالوحدة السياسية في نموذج الحداثة الغربية هي الدولة القومية بوصفها السلطة السياسية العليا ذات السيادة على إقليم جغرافي محدد»[٢٦].

---

(٢٣) ماجد عرسان الكيلاني، **أهداف التربية الإسلامية**، تقديم طه جابر العلواني، ط ٢ (هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص ٤٦٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٦٤.

(٢٥) James M. Becker, *Education for a Global Society* (Bloomington, IN: Phi Delta Kappa Educational Foundation, 1973), p. 7.

(٢٦) أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة إبراهيم البيومي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ١٦٩.

أما الوحدة السياسية في النموذج المعرفي الإسلامي فهي الأمة التي تحقّق الخلافة بمفهومها السياسي والحضاري على حد سواء. ويرى الفاروقي أن الخلافة تعدّ إجماعاً ذا ثلاثة متضمنات هي:

إجماع الرؤية (Consensus of Vision)؛ إجماع الإرادة (Consensus of Will)؛ إجماع الإنتاج (Consensus of Production)[٢٧].

أ ـ إجماع الرؤية (Consensus of Vision)

وهو يعني وحدة العقل أو الوعي (Commnunity of Mind) ويتكون من ثلاثة أشياء:

الأول: التعرّف على القيم التي تتكوّن منها الإرادة الإلهية، والحركة التاريخية التي نتجت من تحقيق تلك القيم (. . .) وينطبق ذلك بصفة عامة بالنسبة إلى المعرفة النظامية للقيم التي تستند إلى مصادرها من الوحي (أي القرآن والسنة). والعقل من خلال فهمه لعلمياته ذاتها، أي المنطق ونظرية المعرفة، والحقيقة بصفة عامة، أي ما وراء الطبيعة، والطبيعة أي العلوم الطبيعية، والإنسان، أي علم الإنسان، وعلم النفس وعلم الأخلاق، والمجتمع، أي العلوم الاجتماعية، وليس من المتطلّب أن تكون الرؤية شيئاً أكاديمياً يتمثّل في وضع صياغة منهجية لمضمونها، سواء في حالة الوحي أو في حالة العقل[٢٨].

إنّ الرؤية التي تتكوّن من كل من الإدراك المنظّم للقيم، ومن التجسّد التاريخي لتلك القيم سوف تكون ناقصة، لو لم تكن لدينا معرفة بالحاضر وماهية الإمكانيات المتوافرة في الحاضر لتحقيق تلك القيم من جديد، إن الخلافة من الضروري لكي يحقّقها الإنسان أن تربط القيم بالحاضر، وتقرّر نوع الوجود الواقعي الذي يستطيع تحقيق القيم، وتقرّر أيضاً، ماهية القيم التي سوف يمكن تحقيقها بمقتضاه، وكيفية تأثير الأحوال الراهنة، على ترتيب أولويات القيم من أجل تحقيقها[٢٩].

---

(٢٧) الفاروقي، «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية،» ص ٦٠.

(٢٨) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 143.

(٢٩) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٦١.

ب ـ إجماع الإرادة (Consensus of Will)

يتكوّن إجماع الإرادة من متضمنين: العصبية أو الشعور الجماعي، الذي يلتزم المسلمون بمقتضاه بالاستجابة للأحداث والمواقف بطريقة واحدة، وطاعة الله بطريقة متحدة، والنظام أو الجهاز التنظيمي المنطقي القادر على بلورة القرارات وتعبئة المسلمين للقيام بواجبهم، وعلى ترجمة القيم إلى أعمال يقوم بها الأفراد والجماعات والقادة. إنه لو لم يكن ثمة شيء مشترك بين الناس، يقول الفاروقي، لن يكون من الممكن أبداً إيجاد أي تماسك بينهم، وتتطلّب العصبية أكثر من مجرد إجماع الرؤية. ونظراً إلى أنّ الإسلام يسمو على نطاق العناصر المادية ويُعنى بمذهب التوحيد، فإنّ من الضروري أن تكون عصبية الإسلام نتاج عملية جديدة، تتمثل في اتباع الإنسان بطريقة دائمة وفعالة للصورة التي أراد الله له أن يكون عليها، إن العصبية الإسلامية بخلاف المفهوم الشائع لدى الفلاسفة وعامة الناس بأنها قبلية ـ تعد شيئاً متعمَّداً، وقابلاً للتفسير الواضح باعتباره فعلاً أخلاقياً مسؤولاً. إنها بمثابة التزام، وارتباط بمصير الأمة في الضوء الواضح للتوحيد[٣٠].

ومن أجل أن تكون العصبية إسلامية في طبيعتها، ومن ثم مسؤولية، يجب أن يتم تنظيمها حتى تتوافق مع عصبية جميع المسلمين الآخرين في الزمان والمكان والقوة والاتجاه، وتترجم نفسها في عمل تعاوني يتحد فيه جميع المسلمين سوياً، وذلك هو الوجه من النظام الذي بمقتضاه أعد الإجماع أذهان المسلمين لتفهم معاني التوحيد[٣١].

ج ـ إجماع الإنتاج (Consensus of Production)

يمثّل إجماع العمل في الواقع الذروة لجميع التدابير السابقة، فإنه يحتل التنفيذ الذي يتم البدء فيه بمقتضى الإجماع. وهو يعد عملية تتماثل مع الديناميكية الخالدة الخاصة بجدلية إجماع الاجتهاد (. . .) إنها تتكون من إشباع حاجات الأمة المادية، والتي تعتبر جوهر الإرادة الإلهية ومن ثم جوهر الدين. ونظراً إلى أن الله قد خلق الإنسان ليقوم بالعمل من أجله، باعتباره

---

(٣٠) Al-Faruqi, Ibid., pp. 145-146.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

عاملاً في ملكوت الله، فإنّ ذلك يقتضي أنّ الله يريد للإنسان أن يقوم بحرث الأرض، وأن يملك حق استخدام عناصر الطبيعة وقواها، وأن يقوم بتطوير المدنية لصالحه[٣٢].

ومن واجب الخليفة أن يفعل ما في وسعه حتى يتمكن كل فرد في الأمة من أن يحصل على نعم الله في الكون ويتمتع بها، غير أنّ الفرد لا يقتصر على تحقيق الحاجات المادية فحسب، بل يتعداها إلى إشباع الناحية الروحية، وهاته الأخيرة تنقسم إلى ثلاث مراحل يجب اتباعها في الوقت نفسه:

المرحلة الأولى: هي انشغال الشخص بالاهتمامات المادية العامة للأمة.

المرحلة الثانية: هي سعي الشخص إلى الحصول على الثقافة لنفسه وللآخرين.

المرحلة الثالثة: هي بلورة رغبات الأمة وإلهامها وتقدمها في إنتاجها من الأعمال الفنية على مدى مسيرتها.

ويجب على الخلافة أن تقوم بشيئين: أن تخلق الحاجة التي تمكن تلك القدرات الكامنة في الأشخاص من الظهور على السطح، وأنّ تقدم الوسائل التي تمكن الأفراد من تحقيق كيانهم.

إنّ الخلافة من أجل الإيفاء بمتطلبات إجماع العمل يجب أن تعبئ الأمة وأن تزودها بكل ما هو ضروري لإقامة الدفاع الفعال ضد أي هجوم عليها من أعدائها. إن أي إنجاز تقوم به الأمة على هذا المستوى يعدّ التبرير النهائي لوجودها أمام الله[٣٣].

فالتوحيد في اعتقاد الفاروقي يتحول من مبدأ نظري ينتظم النظام المعرفي الإسلامي إلى ممارسة عملية توحد الأمة سياسياً وشعورياً واقتصادياً وحضارياً، فنحن لا يمكن أن نفصل النظرية عن التطبيق والمبادئ عن الممارسة، والنظر عن العمل، والدين عن الدنيا، والعقيدة عن الشريعة ومنهج الحياة.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٣.

ولهذا عُدّ الفكر السياسي الإسلامي استخلاصاً لأهم مقتضيات التوحيد على مستوى وحدة الأمة وتنظيم الدولة ومؤسساتها، وواضعاً لأبجديات الممارسة السياسية، وضابطاً لعلاقات الأفراد وحركاتهم وأفعالهم وممارساتهم داخلياً، ومنظماً لعلاقات الأمة خارجياً.

فالرؤية التوحيدية تشكل جوهر النظام المعرفي بمختلف حقوله وعناصره ونظرياته وأفكاره وقيمه، فكل المعارف والقيم والمفاهيم محكومة برباط التوحيد الذي بمقتضاه تتم عملية الكشف عن التوالد المعرفي.

الرؤية التوحيدية بمفهومها الشامل، إذاً، تشكّل الإطار العام للنظام المعرفي وللحياة الإنسانية وللحضارة والإعمار البشري، وهي سمة كل فكر وعمل، وغاية كل حركة ونشاط. غاية واحدة مسيرة واحدة، وحدة الرؤية والمنهج، والفكر والعمل والحياة والمصير(٣٤).

والنتيجة هي أن خاصية التوحيد التي يتميز بها النظام المعرفي في تصور الفاروقي، نابعة أصلاً من كونه نظاماً توحيدياً بالأساس، فعلى الرغم من اشتراكه مع أنظمة معرفية أخرى، نظراً إلى وجود قواسم مشتركة بينه وبينها، إلا أنه يتميز بالخصوصية انطلاقاً من توحيديته، سواء في الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون) أو مجالاته (عالم الغيب وعالم الشهادة)، أو في مضامينه من الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية، أو في تحديد المواقف من الفكر الوافد وأصول نقده، أو تصويب النظرة إلى الموروث من أفكار وقيم وعلوم وفنون وغير ذلك. ولهذا عدّ النظام المعرفي، بالاستناد إلى ذلك، مجموع المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل تحصيلها من تلك المصادر، وبواعث المعرفة، والمعوّقات التي تعترض أو تعيق تلك البواعث والوسائل، والغايات المعرفية التي يحتمل الوصول إليها في ظل ذلك النظام.

ومنه يكون النظام المعرفي نظاماً توحيدياً في الأساس والمسار والخصائص، يجمع بين عالمي الغيب والشهادة. تصدر المعرفة فيه عن الوحي

---

(٣٤) أبو يعرب المرزوقي، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي** (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٩٣.

والكون، والعقل والحواس وسائل تحصيل المعرفة المتجهة صوب غايات معينة، تحقّق هداية الفكر والقلب والجوارح(٣٥).

والملاحظ في كل هذه العناصر المكوِّنة لبنية النظام المعرفي التوحيدي، هو التجانس بين مصادر المعرفة وبين مجالاتها وأهدافها وغاياتها لتشكل في النهاية نسقاً معرفياً، يقوم على مبدأ معرفي ومنهجي هو التوحيد. وتنتظم جميع مكوناته حول هذا الناظم، إذ هناك علاقة تصورية ومنطقية بين الوحي والتجانس والموازنة المعرفية طبقاً للحقيقة التي مفادها: أنه بالرغم من وجود مصادر مختلفة للمعرفة إلا أنها كلها ناشئة في نهاية الأمر من الله العليم، مالك المعرفة المطلق. وفي هذه الحالة لا يمكن فصل سياق المعرفة عن سياق الوجود.

٢ ـ وحدة الحقيقة

إذا كان التوحيد هو المقوم الأول للنظام المعرفي الإسلامي، من حيث كونه العقيدة الأساسية والخاصية الجوهرية للمعرفة الإسلامية(٣٦)، فإنه من الضروري أن تكون وحدة الحقيقة النتيجة المنطقية لمبدأ التوحيد، وخاصية ثانية من خصائص النظام المعرفي، في تصور الفاروقي؛ فالحقيقة في النظام المعرفي واحدة «لكن لا يستطيع إنسان منفرد الإمساك بها، أو ادّعاء تمثيلها، أو احتكارها والإحاطة بها؛ فالحقيقة واحدة في كل أمر، وكل ظاهرة تحتاج إلى طرق متعددة للوصول إلى شعاع من نورها أو قبضة من ضيائها. لكنها في جميع الأحوال غير قابلة للإمساك بها أو احتكارها، حتى الحقيقة الكامنة خلف أية آية من آيات القرآن الكريم أو أية من آيات الكون لا يستطيع الإنسان ادعاء امتلاكها؛ فالقرآن الكريم مثلاً نص مفتوح لجميع البشر، كريم في طبيعته، ومن دلائل كرمه أنه يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته من دون أن ينتقص من معناه أي شيء»(٣٧).

---

(٣٥) نصر محمد عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير فتحي حسن ملكاوي (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٨٧.

(٣٦) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص ١٨٩.

(٣٧) عارف، المصدر نفسه، ص ٦٩.

والنص الواحد المطلق تتفاعل معه عقول مختلفة، فتكون النتائج عادة محدودة لا تصل إلى إطلاقية النص القرآني، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنة فيها، لا يمكن ادعاء التعبير عنها كلها، مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته، لذلك تكون نتائج التعاطي مع القرآن الكريم مطلقة لمن تعامل معه، لأنّ ذلك غاية وسعه ومبلغ طاقته، ولكنها نسبية إذا ما نُظر إليها في تطورها التاريخي وتعددها البشري، ومن ثم فإنّ المقصود بالنسبية في هذا السياق ليس هو النسبية الفلسفية وإنما النسبية التاريخية(٣٨).

ووحدة الحقيقة نابعة أصلاً من وحدانية الله، فهما تشكّلان وحدة غير قابلة للانفصام، هما وجهان متشابهان لواقع واحد، لا يمكن في النظام المعرفي أن ننكر أن الصدق هو ميزة مسلّمة التوحيد، أي إن الله واحد، وبالتالي فجل أفكار الإنسان ومعارفه وتصوراته، إنما هي تعبير عن هذه الوحدة فالتوحيد يحتوي على مبادئ ثلاثة:

الأول؛ رفض كل ما لا يتطابق مع الحقيقة أو الواقع. (Rejection of all that does not correspond with reality).

الثاني؛ إنكار المتناقضات اللامتناهية أو المطلقة (Denial of ultimate contradictions).

الثالث؛ الانفتاح على الأدلة الجديدة أو المناقضة» (Openness to new and, or contrary evidence)(٣٩).

فلا يمكن للمعرفة أن تكون من دون دليل أو برهان، بمعنى من غير الممكن قيامها على الظن، أو تكون المعرفة مضلّلة، ولهذا لا تكون المعرفة إلّا تعبيراً عن الحق ووحدة الحقيقة، تنكر أي تناقض أو تعارض بين وحدانية الله ووحدة المعرفة كما قد يدعي البعض من العلماء والمفكرين؛ فمثلاً يقول أصحاب العلوم الطبيعية في النسق الغربي: «إن هذه العلوم حقّقت إنجازات كبيرة، ويقولون: لو لم تكن قائمة على حق في تقريرها للواقع وفي تفسيرها له لما نتجت منها هذه الانجازات! ثم يخلصون إلى القول إنّ هذا دليل على صحة الإطار الإلحادي الذي وضعت فيه، أو يدل، على أقل

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٩) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 43.

تقدير، على أنّ هذا الإطار هو الإطار المناسب لمثل هذه العلوم...»[٤٠].

فلو كان هذا الكلام صحيحاً، لما أمكن إدراكه في حيز غير حيز الإطار الإلحادي، بمعنى لما أمكن إدراكه في حيز الإطار الإسلامي. يقول جعفر شيخ إدريس، في الرد على هذا الموقف: «إن الكافر والمؤمن كليهما يعلمان بوجود الليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم والأشجار والأنهار، ويعلمان كثيراً من الأسباب الطبيعية ويأخذان بها، فهناك، إذاً، علم مشترك بين الإطارين (...) لكن ميزة الإطار الإيماني، وهو إطار العقل الكامل، أنه يساعد على إدراك حقائق ومؤثرات وتفسيرات أخرى لها نتائج نافعة في حياة الناس العملية والعلمية والنفسية، لا مجال لها داخل الإطار الإلحادي (...) إنها دعوة إلى أن يفكر العالم ويشاهد ويجرب ويستنتج وهو مؤمن بالله، وبأن محمداً رسول الله(ﷺ) وأن القرآن كلام الله، لأن هذه نفسها حقائق موضوعية، عنده دليل عقلي على صحتها، إنها ليست دعاوى اعتقادية بل هي إيمان يقوم على علم ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾[٤١] (...) إنه لا تناقض بين البحث العلمي والاعتقاد الديني الإسلامي...»[٤٢].

وفي هذا السياق نفسه يشير الدكتور عبد المجيد النجار، إلى خاصية وحدة المعرفة ووحدة الحقيقة النابعتين من وحدانية الله، مبيناً أن هذا المبدأ انتظم كل العلوم الإسلامية حيث يقول «وعلى هذا النحو من وحدة المعرفة بنيت العلوم الإسلامية كلها فبدت على سعتها وثرائها وتنوعها وحدة متآلفة يظاهر بعضها بعضاً، ويفضي بعضها إلى بعض، ما كان ناشئاً بالخصوصية الإسلامية، وما كان مقتبساً من التراث الإنساني، ويستوي في ذلك ما كانت طبيعته سمعية وما كان حسياً أو عقلياً، وما تم ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأتي من التوحيد الإيماني الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد، وهو ما جعلها تتجه إلى الله الواحد في كل ما تروم من الحقيقة»[٤٣].

---

(٤٠) جعفر شيخ إدريس، «إسلامية العلوم وموضوعيتها،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٣، العدد ٥٠ (١٤١٨هـ/١٩٨٨م)، ص ١٦.

(٤١) **القرآن الكريم**، «سورة محمد،» الآية ١٩.

(٤٢) شيخ إدريس، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤٣) النجار، «الإيمان والعمران،» ص ٦٥.

إنه من دون الإيمان بوحدانية الله ووحدة الحقيقة، لا يمكن للعقل أن تتأتى له الوحدة المعرفية. إذ بإمكانه أن ينسب وقائع كونية لا إلى الله الخالق المدبر، بل إلى المخلوق، وفي هذه الحالة تضيع الحقيقة بين هذ وذاك. وهو حال من قالوا بتعدّد الآلهة، الذين سقطوا في الأوهام والأساطير، وحال الملحدين الذين ينسبون الحوادث إلى المادة، فعجزوا بالتالي عن تفسير الظواهر، وعن إدراك حقيقة الإنسان. عجزوا عن إدراك البعد الروحي للإنسان، وغرقوا في النزعة العقلية المتطرفة، والنزعة الحسية المحض، فجاءت معارفهم متناقضة للحقيقة في أبعادها المتكاملة، وتناسخت أفكارهم وتصوراتهم مع بعضها البعض؛ فكل تصور يلغي التصور الذي قبله، ولم يستقر لهم حال على مبدأ ينظرون من خلاله إلى الحقيقة. وهذا ما انعكس على حياتهم، فسادها الاضطراب والتذبذب والتقلب بين الأفكار والمذاهب، كما أشرنا سابقاً.

فإذا كانت معارف الإنسان تتمحور حول سنن الله في الكون، وسنن الله في الأنفس، فإنّ هذه المعارف إذا لم تستند إلى مبدأ وحدة الحقيقة، يمكنها أن تأتيها إما خاطئة من الأساس لمجانبتها الحقيقة، وإما ناقصة. ويأتي الإيمان بالتوحيد وبوحدة الحقيقة ليؤكد «وحدة مصادر المعرفة. إنّ الله هو الخالق للطبيعة حيث يستمد منها الإنسان معرفته، وهدف المعرفة هو سنن الطبيعة التي هي من صنع الخالق (الله)»[٤٤].

فمن مضاعفات إنكار وحدة الحقيقة، هو الوقوع في التناقض، وهذا من جراء تقديس الإنسان للطبيعة «إلا أنّ الطبيعة كما وجد الإغريق القدماء، لا تقدّم حلاً للمتناقضات الكامنة فيها، فكل موقف يجوز نقضه من الموقف المغاير له، وكلا الموقفين في الطبيعة ومنها (. . .) وللإسلام هنا الفضل الأكبر بتمكين التحكّم في الطبيعة والتفضيل بين عناصرها المتناقضة وحل ما يشكل منها بالمقتضى الخلقي الصادر عن الله تعالى خارج الطبيعة والمادة. ولهذا ضمن لنا الإسلام سعادة الدارين، أي طبيعة ومادة مزدهرة، وروحانية مبنية على إرادة الله وطاعة أمره»[٤٥].

---

(٤٤) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 45.

(٤٥) إسماعيل الفاروقي، «أبعاد العبادات في الإسلام،» **المسلم المعاصر**، العدد ١٠ (حزيران/ يونيو ١٩٧٧)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

ومن مضاعفات إنكار وحدة الحقيقة، تحريف معنى العقل، والخطأ في تقدير حججه وإمكاناته وحدوده، ألم يرَ أنصار الاتجاه العلماني المعاصر أن «العقل هو الإمام الأوحد الذي يهدي الإنسان إلى المعرفة، والذي يحدّد له الحق والباطل والخير والشر، وطالما أن العقل البشري قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج فلا حاجة بنا إلى الوحي، لأنه لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه»[٤٦].

لقد وقع دعاة تقديس العقل في مغالطة، هي مغالطة سحب الجزء على الكل، بينما التصوّر الصحيح يرى «... أنّ العقل لا يزيد على أن يكون وسيلة من وسائل الإدراك، وأنّ كل وسائل الإدراك لدى الإنسان تقع في باب الوجود، وأنّ هناك مصدراً آخر من مصادر المعرفة هو الوحي، وأنه لا تعارض بين العقل والوحي، بل الصواب أنّ هناك تكاملاً بينهما، فالعقل مِن خلق الله، وهو هبة الله للإنسان ليدرك (...) ما وسعه الإدراك، والوحي من لدن الخالق العظيم ليهدي الإنسان كلّه، وعقله على وجه الخصوص»[٤٧]. ألا يعني هذا كله، أنّ حقيقة العقل من الله، وحقيقة الكون من الله، وحقيقة الوجود من الله؟ أليس هذا دليلاً على وحدة منبع الحقيقة، بالتالي وحدتها؟ وهو ما يميّز النظام المعرفي الإسلامي عن غيره من الأنظمة المعرفية، ميزة وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، وكلتاهما نابعتان من وحدانية الله.

٣ ـ الكلية (Totalism)

يرى الفاروقي أن الإقرار بوحدانية الله، يلزم عنه منطقياً أن تكون أوامره هي متسعة للبشر كافة، وكما ذكرنا في العنصر السابق، أن الأمة كتجسيد فعلي للنظام المعرفي هي إجماع في ثلاثة: الرؤية والإرادة والفعل، والتي يفترض أن يشارك المسلمون وحدهم في هذا الإجماع، وتقتضي الشمولية التي يتضمنها التوحيد تشكيلاً جديداً، وبما أن الأمة الإسلامية مجتمع جديد لم يستند في تنظيمه إلى القبلية أو العرف، وإنما استند إلى الدين، فالمتوقع من غير المسلمين أن يحذوا حذوه، أن يتخلصوا من ارتباطهم القبلي والعرقي ويعيدوا

---

(٤٦) صلاح إسماعيل، «دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٢، العدد ٨ (ذو الحجة ١٤١٧هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٩٧م)، ص ٣٥.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

تنظيم أنفسهم على أساس ديني، «فالدين ليس كما تشيع عنه مؤسسات الدعاية الغربية الحديثة بأنه ذو نظرة متخلفة، ومبدأ جامد متحيّز مغلق، إنه لا يزال أهم مظهر للحياة البشرية على الأرض. إن الدين يقدم أسمى تعريف ممكن للإنسان (Religion Gives the Highest Definition of Man Possible)[٤٨].

إن خاصية الكلية في النظام المعرفي في تصور الفاروقي إنما تعود في أساسها إلى «سعي الإسلام نحو إعادة تنظيم العالم وفق رؤية الإنسان للحقيقة وتصوره لنفسه وذويه وذريته، وعلى أساس تفكيره في مصيره النهائي ومصير الجنس البشري بعامة، وفي كل ما يكون الدين»[٤٩]. وتجسّد هذا في المجتمع الإسلامي، إذ هو بطبيعته مجتمع كلي النظام، بمعنى، أن الإسلام ذو علاقة وثيقة بكل أوجه النشاط البشري. قاعدة نظامه الاجتماعي هي إرادة الله، إرادته بدون ريب مهمة لكل مخلوق بحكم ما وهبه الله في تركيبه[٥٠]. قال تعالى: **﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾**[٥١]، وقال أيضاً: **﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾**[٥٢].

يقول الفاروقي: «الكائنات البشرية في طبائعها المادية الشخصية، والروحية الاجتماعية يمتلكون المقوِّم الذي وهبهم الله إياه ليحققوا ما ينبغي عليهم تحقيقه، لا شيء من فعاليات البشر لم يقدّرها الله بحسبان، وبإمكانهم أن يتبينوا بأنفسهم أنّ أبواب الشريعة قد استوعبت المدى في كل مجال من مجالات سعيهم. . .»[٥٣].

واضح أن شمولية الإسلام بينة من حقيقة كون أوامره إنما هي موجهة للبشر كافة استناداً إلى إنسانيتهم، بينما كليته واضحة من حقيقة كونه فيما

---

(٤٨) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 185.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٥١) **القرآن الكريم،** «سورة الفرقان،» الآية ٢.

(٥٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(٥٣) Al-Faruqi, Ibid., p. 108.

انظر أيضاً: صبيح المحمصاني، **فلاسفة التشريع في الإسلام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١)، ص ٢٦.

ترك من مجالات سلوك البشر من دون أن يشرع له بدقة وبتحديد، فقد وضع العبء على الإنسان، إنه ملزم بالسعي إلى ما يتطلبه الوحي لكل شؤون الحياة اليومية ولما يواجهه من مشاكل. إن الاجتهاد واجب شامل ينصبّ على المسلمين قاطبة، انطلاقاً من القاعدة القرآنية **﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾**[٥٤].

يواصل الفاروقي استنباط معاني وخصائص النظام المعرفي من آيات القرآن الكريم، فقد أفاض فيها الأصوليون والفقهاء، عندما تحدثوا عن القواعد الكلية للتشريع الإسلامي[٥٥]، إذ القرآن يحث المسلمين على الاستقراء والاستنتاج السليم من الملاحظة بالاستناد إلى قواعد العقل السليمة التي تؤهله للتحليل والمقارنة والتوسع في قوانين وتشريعات الإسلام عن طريق القياس والاستنتاج، وجعلها على علاقة وثيقة بكل شيء، ويعد هذا واجباً ضرورياً، ومن دونه ستكون شمولية إرادة الله، إذا ما بقيت على ما هي عليه الشريعة بصورة مطلقة، ستكون هذه الشمولية أمراً مشكوكاً فيه، إن النتيجة المنطقية لهذه الحقيقة، حقيقة الكلية **«فالنظام الأفضل هو ذلك الذي ينتظم أكثر ما يمكن من فعاليات البشر وليس أقلّها»**[٥٦].

(The best social order is, in consequence of this truth, that watches orders as much of human activities as possible not as little as possible).

إنّ كلية النظام المعرفي لا تنحصر على ما يجري من فعاليات بشرية معاصرة وعلى أهداف هذه الفعاليات فحسب، بل كليته تتضمن الفعاليات كلها في كل زمان ومكان، وعلى البشر القائمين بها باعتبارهم أعضاء لازمين لهذه الكلية، وتتجسّد صفة الكلية هذه على المجتمع، إذ إنّ هذا الأخير ليس له محدودية، بسبب عدم محدودية الحياة وفعاليتها في هذه الدنيا **«... مهمة المجتمع الإسلامي هي اقتحام كل شيء أو الارتفاع به للغاية التي تجعل ما في الأرض ومَن فيها منفّذين لأوامر الله وإرادته على أكمل وأحسن ما يكون التنفيذ»**[٥٧].

---

(٥٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(٥٥) انظر: عبد الوهاب خلاف، **علم أصول الفقه** (القاهرة: دار الكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٩٧.

(٥٦) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 109.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

هذه الكلية تقتضي منطقياً وواقعياً مطابقة الأفعال الإنسانية ذاتها لشريعة الله كما يتطابق الهدف الذي سعت هذه الأفعال إلى تنفيذه وذلك شرط الفلاح. وهذا الأخير لا يتحقّق إلّا إذا حدث التغيير الأصيل للأرض إلى جنة الله قصد إعمار الأرض على الوجه الحقيقي الذي حدّده القرآن الكريم، بمعنى تغيير البشر والسموّ بهم إلى مقام الأبطال ومنزلة القدّيسين والعباقرة تنفيذاً لسنن الله في الخلق[٥٨]. ولعلّ هذا ما أشار إليه (غوستاف لوبون) في كتابه **سر تطور الأمم**، عندما قال: «كانت المبادئ الدينية على الدوام أهم عنصر في حياة الأمم، وهي لذلك أهم عنصر في تاريخها، فأكبر حوادث التاريخ التي أنتجت أعظم الآثار هو قيام الديانات وسقوطها»[٥٩].

فتحقيق الفلاح والتغيير في الحياة إنما تحرّكه العقيدة الدينية، فهي بمثابة المحرك والمحفّز للأفراد والأمم، وهي التي ترسم للإنسان منطلقه ومساره وغاياته، وهي على علاقة بكل أوجه نشاطاته ما تعلق منها بالأمور الدنيوية أو ما تعلق منها بالأمور الأخروية، ولا يمكن الفصل بينهما، فهما يشكّلان كلاً غير قابل للانفصام، إذ إن «الحياة الدنيا بما فها من استمتاع وحرمان، ومن طاعة وعصيان، ومن استقامة وانحراف، هي طريق إلى الحياة الأخرى بما فيها من نعيم وجحيم وجزاء وعقاب، وهذه بين نظرة القرآن إلى الوجود وتصور المسلم له، وهي التوحيد بين أجزاء الكون والتكامل بين مفردات الحياة والتوحيد بين مقوماتها وطاقاتها والتوحيد بين مكونات النفس الإنسانية وبين واقع الإنسان وآرائه وتصوراته، وبين اعتقاده الداخلي وسلوكه العملي، كما يذهب إلى ذلك سيد قطب»[٦٠]؛ فلا جرم أن تكون ركيزة العقيدة التي دعا إليها القرآن الكريم والكتب السابقة هي التوحيد، توحيد الله وتوحيد رسالة الرسل والأنبياء كلهم، وهي العبادة لله والاستغفار له وتقواه سبحانه والدعوة إلى عمارة الأرض بالحق والعدل والاستخلاف. إنه لا انفصام بين السماء والأرض ولا بين المجهول، أي الغيب، والمعلوم والمشاهد في

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٥٩) غوستاف لوبون، **سر تطور الأمم**، ترجمة أحمد فتحي زغلول (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٥١)، ص ١٥٥.

(٦٠) محمد هيشور، **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٥٩.

طبيعة الكون. كما لا منزلة بين الدنيا والآخرة، أو العبادة والسلوك أو العقيدة والشريعة، قال تعالى **﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾**(٦١).

فمدار العلوم كلها هو هذه الخاصية الكلية التي تنبع أساساً من كلية ارتباط عقيدة التوحيد بكل مناحي حياة الإنسان، والإنسان لا يستطيع تحقيق الاستخلاف والفلاح من دون أن تتّسم معارفه وممارساته وحياته بهذه الكلية التي لا تقبل الانفصام أو التبعيض أو التجزيء. وينعكس هذا التصور على الممارسة السياسية وعلى تنظيم المجتمع والعالم أجمع، يقول الفاروقي: «إنّ جميع المسلمين يَعدّون تشكيل الدولة والمشاركة في شؤونها واجباً أخلاقياً ودينياً، ومطلباً من مطالب العقيدة الإسلامية نفسها (. . .). الخلافة نظام اجتماعي أمر الله بتحقيقه، وإرادة الله أو مشيئته واحدة، وهي تنطبق على جميع البشر بوصفهم بشراً ـ من ثَم على جميع البلاد والقارات ـ ولا تفرّق بين أحد منهم (. . .)، فالخلافة، إذاً، نظام عالمي يكون جميع البشر فيه مواطنين الآن أو في المستقبل»(٦٢).

ينتقل الفاروقي بفكرة الكلية من الخلافة إلى الدولة، مبيّناً أنّ الدولة الإسلامية كلية، لأنّ أوامر الله لا تقتصر على إلزام الجميع أخلاقياً فحسب، بل إنها تتعلّق بكل فعالية من فعاليتهم «فحياة البشر ووجودهم لا يمكن أن ينقسما إلى مجال ديني حيث تسود مشيئة الله، وإلى مجال دنيوي حيث لا تسود مشيئته، فالقيم أو «الواجبات» الأخلاقية كما حدّدتها الأوامر الإلهية تعمّ الحياة والوجود جميعاً، والشريعة التي وُجدت الدولة من أجل تطبيقها، هي شاملة تغطّي كل ميدان وكل فعل، ولا يصح أن يستثنى قسم من أفعال البشر من العلاقة الوثيقة مع النسق الإلهي، فمشيئة الله للإنسان (. . .) هي أن يقوم البشر بتغيير الخليقة بحسب النسق الإلهي»(٦٣).

---

(٦١) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٨٥، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١٥٩.

(٦٢) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ٢٣٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

في نطاق الأمر الإلهي يكون كل شيء وثيق الصلة، إذ إنّ جميع أنشطة الحياة تخضع للقانون، لأنها جميعاً تعبير عن الذات، أو الذوات الأخرى أو الطبيعة أو عنها جميعاً، «لذلك يعد الإسلام كل فعل على أنه فعل عبادة، أو فعل طاعة أو معصية، أو فعل انسجام أو عدم انسجام مع الإرادة الإلهية، والدولة هي محاولة الإنسان لجعل جميع الأنشطة تتفق مع الإرادة الإلهية وتحققها (. . .) مثلما يجب أن يكون عملها دائماً محسوباً للسير بالبشرية والعالم إلى تحقيق النسق الإلهي بشكل أشد قرباً واكتمالاً»[٦٤].

لهذا جاءت المعرفية الإسلامية، معرفية كونية، بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من مَعانٍ، إنها معرفية عبر نوعية، على الرغم من خصوصيتها، إذ تنفرد بمقومات وخصائص، وهذا سرّ عبقريتها الأصيلة، وهنا تكمن المفارقة الظاهرية. . . إذ إنها تعكس من خلال هذه المفارقة مبدأها التوحيدي الشامخ لتندرج تحته، في الوقت نفسه، جميع التنويعات المتكاثرة التي تحتوي مظهر الكونية، إن قانون الوحدة والتنوع هو الذي يمثّل تجلّيات المستوى الكلي للمعرفة في المستويات المعرفية الجزئية الأخرى، وينتظمها في سياق فريد (التربية، التعليم، العمارة، الفنون. . . إلخ)[٦٥].

لقد أدرك الغرب ـ الذي يفتقد مثل هذه المقومات والخصائص ـ خطورة النظام المعرفي لأنه يدرك «أن من طبيعة النموذج الكلي ـ إذا كان فعلاً يملك خصائص التأثير والبقاء ـ قدرته الفذة على إعادة تشكيل التاريخ وفتح الواقع الإنساني على أفق جديد طازج، ما يعني تدمير سلطة المعرفة القديمة التي استفحلت سطوتها بانفصالها المتعمّد عن معالم القيمة (. . .) من هذه (. . .) نفهم كيف تمثّل الإسلام بوصفه عقيدة كونية أو كوكبية، وهنا تنعكس مرة أخرى، روح النموذج الكلي وتتجسّد الرؤية الشمولية في زمان العالم ومكانه»[٦٦].

يدفع التوحيد، كمبدأ معرفي وناظم منهجي، بالنظام المعرفي الإسلامي إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشمولية؛ فالواحد (الله تعالى) لا يعني

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٦٥) منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» ص ١٩٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

في تجسيده للقيمة الزمنية اتحاد الأشكال في نمط، ولكنه يعني اتحاد الأنماط في شكل. النظام المعرفي في أساسه، نظام عام تتفرّع عنه أنظمة خاصة أخرى، كنظام الممارسة السياسية ونظام الممارسة الاقتصادية، ونظام الممارسة الاجتماعية، حيث تتمثّل القيمة المهيمنة(التوحيد) بما ينطوي عليه من قيم فرعية منبثقة ناظماً بنيوياً لأسس كل ممارسة على أساس من كون الله تعالى هو مصدر القانون[٦٧].

فالنظام المعرفي باعتباره صدى للثنائية الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، فإنه لا يركز على الكلي من دون الجزئي أو على الجزئي من دون الكلي، ولن يركّز على الخاص من دون العام أو العام من دون الخاص، ولا على الاستمرار من دون الانقطاع، أو الانقطاع من دون الاستمرار؛ فالعالم وفق النظام المعرفي الإسلامي ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط، وليس كلاًّ عضوياً مصمتاً، وإنما كل متماسك مكوّن من كليات متماسكة مكوّنة بدورها من أجزاء متماسكة ولكنها لا تُفهم إلا بالعودة إلى الكليات، ولكن الكلّيات، ليس صلبة، ومركزها ومصدرها تماسكها يوجد خارجها[٦٨]. إنه نابع من ثنائية الخالق والمخلوق، ومردّه، إذاً، إلى مبدأ التوحيد، إذ بالرجوع إلى هذا الأخير يكون النظام المعرفي قادراً على تفسير الظواهر الاجتماعية وحتى الطبيعية، فهو نظام ذو طبيعية عالمية، إذ إن النموذج المعرفي التوحيدي يختلف عن النموذج المعرفي الغربي، الذي يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية، ويتغاضى عن العناصر اللامادية واللامحدودة، كما إنه يركن إلى الواحدية السببية، عندما يحاول تفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي، وهو عنصر مادي في الغالب، بينما النموذج المعرفي التوحيدي يؤمن بمبدأ التعددية السببية بدلاً من مبدأ أحادية المؤثرات في فهمه وتفسيره لظواهر الطبيعة والإنسان على حد سواء[٦٩].

فالنموذج المعرفي الغربي يفتقر إلى هذه الكلية بالمفهوم التوحيدي، ويفصل بين عالمين أو مجالين للعلوم والمعارف، ويستبعد الآداب والفنون

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٦٨) عبد الوهاب المسيري، «التحيز في النموذج الحضاري الغربي،» **الإنسان** (دار أمان للصحافة والنشر ـ باريس)، العدد ١٤ (١٩٩٥)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

ويجعلها خارج الحظيرة، بينما الرؤية التوحيدية تقتضي أن «يتساءل المسلمون عن علاقة الإسلام بالآداب والعلوم والفنون التي بقيت خارج الحظيرة، لا بالتجارة والزراعة والصناعة، ولا سبل العيش الأخرى من سياسية وعسكرية واجتماعية (. . .)فإذا أردنا أن (. . .)نعيد للإسلام شموله الأول وتأثيره في جميع شؤون الحياة، وجب علينا أن نفهم الاجتهاد ونوسعه، أي، جعل الإسلام حاضراً في كل مناهج الحياة. . .»[٧٠].

وفتح باب الاجتهاد من شأنه القضاء على تعارض الوحي والعقل، إذ عن طريقه تنكشف البنية الداخلية للخطاب القرآني «يتألف القرآن من آيات تنطوي على أحكام متعلّقة بثلاثة مستويات من الوجود، الوجود الكلّي المغيب، الوجود الطبيعي المشاهد، الوجود الإنساني المعيش. لكن الأحكام القرآنية هذه ليست ناجزة، بل أحكام ثاوية في النص المنزل، تحتاج إلى إعمال عقل ونظر قبل استخراجها، ولأنّ الوحي مصدر معرفي يستمد العقل مضمونه منه، فإنّ قيام تعارض مباشر بين آيات الكتاب والعقل المكتسب من تطبيق العقل الفطري على تلك الآيات ممتنع أيضاً، إذ لا يمكن بأي حال أن تتعارض المفاهيم والتصورات المستمدة من مصدر معرفي مع المعطيات المعرفية لذلك المصدر»[٧١].

فالتشوّهات المعرفية والاضطرابات الفكرية، تعود في حقيقتها إلى إهمال مبدأ النظام والسقوط في نظرات تجزيئية تختزل الكلّ إلى بعض أجزائه، وتكتفي بإعمال العقل في أحد النظم الوجودية (نظام الخطاب، ونظام الطبيعة، ونظام المجتمع) وإهمال النظم الأخرى؛ فمثلاً اختزل الاتجاه الوضعي دائرة عمل العقل في تحديد بنية النظام الطبيعي والاجتماعي، وأنكر الصلة الحميمة التي تربط هذين النظامين بالنظام العُلوي الغيبي، وهذا ما أدى إلى تشوهات علمية ومعرفية خطيرة، أدت إلى ضعضعة مفهوم الثبات في الدراسات الوضعية المعاصرة، وهو ما قد يؤدي في نهاية المطاف إلى هدم مفهوم النظام نفسه، في المجتمع والطبيعة والعقل إذا استمرت تداعيات النظرة التجزيئية على حالها[٧٢].

---

(٧٠) الفاروقي، «الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام،» ص ١٠.

(٧١) لؤي صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية** (دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

إن إدراكنا وفهمنا للظواهر والأفعال والأفكار، ينبغي أن يكون داخل إطار الكل؛ بمعنى أن نفهم كل جزء داخل النسق المعرفي التوحيدي، باعتباره الإطار الكلي والمرجعي الذي يضع فكرنا، ويشكل عقلنا ويرشدنا إلى الفهم والتفسير السليمين؛ فاعتماد الرؤية الكلية المستمدة من وجوه وشمول وأنساق وغائية الخطاب القرآني تقدم لنا إمكانات منهاجية تتكافأ مع مقتضيات الموقف أو الظاهرة موضوع النظر والدارسة، فنحن مثلاً ندرك موضوع السلطة كجزء داخل إطار الكل، وهو الأمة[٧٣]، وهذا شرط التفكير السليم، داخل النظام المعرفي التوحيدي.

فخاصية الكلية التي يتميز بها النظام المعرفي في الفكر الإسلامي قائمة أساساً على العلاقة الاعتمادية بين الوجود والمعرفة في النسق الإسلامي، ثم الإيمان باختلاف المستويات المعرفية من وجود كلي مغيب ووجود طبيعي مشهود، ووجود إنساني معيشي، في إطار التكامل الذي يصب في وحدة الحقيقة، وهي كلها تشكل في النهاية نسيجاً كلياً في النظرة الكلية للعالم[٧٤]. وصفة الكلية هذه إنما تحددها الرؤية العقدية التوحيدية التي نفهم بها كل الظواهر والحركات والأفعال والممارسات ونقيم على أساسها بناءً معرفياً متميزاً.

ثانياً: الخصائص الإبستيمولوجية

١ ـ التركيب

يعد التركيب خاصية جوهرية من خصائص النظام المعرفي الإسلامي، وذلك بخلاف النظام المعرفي الغربي، إذ تبين الدراسات والأبحاث حول النص القرآني أو الظواهر الطبيعية والإنسانية لانهائية ولامحدودية التفاعلات الكونية، غير «أن هذه الكونية ومع إطلاقيتها ولامحدوديتها وتغاير قوانينها، وبالرغم من محدداتها التي تتعامل معها عملياً، تخلص إلى عطاء غائي وليس

---

(٧٣) منى عبد المنعم أبو الفضل، **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات** (القاهرة: المعهد للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٣٨.

(٧٤) أحمد داود أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٢ (خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ١٢٣.

مجرد تفاعلات مادية عبثية»[٧٥]. كما يعتقد أصحاب النسق الغربي، إذ إن الوجودية الغائية، وليس العبثية، مفهوم يُستَمد من البنائية الكونية نفسها.

أما النسق الوضعي لفلسفة العلوم فقد أدى إلى الهروب من هذه الغائية باتجاه الفهم الخاطئ للنسبية الاحتمالية التي ترتبط بالتفكيك وتعجز عن التركيب' مجهضة بذلك قدرات العلم الذي تدافع عنه للوصول إلى فلسفة حقيقية، والعلم قادر على تحقيق ذلك إذا تطور باتجاه الكونية وأخرج نفسه من التمثّلات الوضعية الضيقة. يقول حاج حمد: «. . . ولكننا نظل ننتظر من فلسفة العلوم المعاصرة نوعاً من التركيب، وهذا ما تعجز عنه، لأنها لم تتطور بعد من فلسفة وضعية إلى فلسفة كونية، ولم تنجز على المستوى العلمي بما فيه الكفاية»[٧٦].

فتحت تأثير النسبية وتطور الأبحاث الفيزيائية، تم تدريجياً التخلي عن الحتمية والاتساق الكوني للظواهر، وهي مفاهيم تعتمد على رؤية تركيبية مسبقة للكون، ولأنها تعمد لأن تحقّق ذاتها تجريبياً وعبر الاستقراء العلمي، وهذا ما جاءت النسبية لتنسّقه بقدراتها التفكيكية ومنطقها الاحتمالي، الذي يكون العقل فيه في حالة تردد في إصدار حكم محدد أو يقيني، ذلك أنّ العقل في تعامله مع المستقبل لا يستطيع أن يعطي حكماً إلا وكان الشك مدخلاً لمثل ذلك الحكم[٧٧].

والاحتمال هو التعبير العلمي عن المصادفة في المجال الرياضي، وقد كانت المصادفة هي أول ما تناولته نظرية الاحتمالات بالبحث. والمصادفة هي كل «ما يخرج على النظام والقانون المعروف، ولا يبدو له سبب ولا غاية واضحة، هو أشبه ما يكون بالاتفاق». «ومفهوم المصادفة بهذا المعنى يناقض مفهوم الضرورة (Necessity)، فالضروري هو «ما لا يمكن ألا يكون أو ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. ويسمّى الواجب، وهو ما يتمنع عدمه[٧٨]؛

---

(٧٥) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ط ٢ (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٢٣٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٧٧) حسين علي، **مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤)، ص ١٥٩.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

فالشيء إما ضروري أو مصادف، ولا سبيل إلى أن يكون ضرورياً ومصادفاً معاً. ولما كان الضروري هو موضع العلم، كانت المصادفة هي الموضوع الذي يتجنبه العلم، وذلك لأن الضروري يمكن صياغته في قانون، أما المصادفة فلا تخضع لتحديد القانون[٧٩].

وهناك معنيان أساسيان لفكرة المصادفة هما: مصادفة مطلقة، ومصادفة نسبية.

أ ـ المصادفة المطلقة

وهي أن يوجد شيء بدون سبب إطلاقاً، فهي ناتجة من عدم وجود علة، وهي تعبّر عن غياب السابقة المحددة.

ب ـ المصادفة النسبية

وهي تعبر عن غياب القصد المدبَّر (كالمصادفة الناتجة من عدم وجود غاية[٨٠]. كوجود حادثة معينة لتوافر سببها ويتفق اقترانها بحادثة أخرى مصادفة[٨١].

وهذا التصور الفلسفي الذي استندت إليه الإبستيمولوجيا الغربية المعاصرة لا يستقيم والنظام المعرفي الإسلامي، الذي يحتم علينا إعادة تأسيس إبستيمولوجيا بديلة، على جملة من المقولات والمفاهيم والتصورات المستوحاة من الرؤية المعرفية التوحيدية، فهي بكامل تفتحها العلمي، تعدّ طريقاً لإحداث القطيعة المعرفية مع الأوهام التركيبية الوضعية التي بدأت بكونت (Comte) وانتهت بإنغلز وماركس، فهي إيسيبتيمولوجية قادرة على التفكيك، ولكنها عاجزة عن التركيب[٨٢].

والتنسيق والتركيب والربط بين مختلف العلوم يعد مشكلة إبستيمولوجيا عامة، هي مشكلة العلاقة الكائنة بين المجموعتين الكبيرتين اللتين تصنف

---

(٧٩) محمود أمين العالم، **فلسفة المصادفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٣١.

(٨٠) محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء**، ط ٥ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص ٤٠ وما بعدها.

(٨١) علي، **مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة**، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٨٢) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ص ٢٤٤.

وفقاً لهما العلوم المختلفة؛ فلقد قبل المفكرون بشكل عام تقسيم العلوم إلى مجموعتين، العلوم الصورية (المنطق والرياضة) من جانب، وعلوم الواقع من جانب آخر. غير أنّ أسئلة ظلت تراود العلماء حول هدف كل مجموعة من المجموعتين، وعلى أي أساس يقوم تفسيرها للظواهر؟ وما هو الهدف العام من المعرفة المحصلة؟ وما الهدف الذي يُبتَغى من وراء استخدام النظريات والمبادئ في هذه العلوم؟ هل تهدف إلى تعميق معرفتنا بالظواهر موضوع البحث، من أجل التوصل إلى القوانين العامة التي تتحكّم في هذه الظواهر؟ أو نسعى من وراء الاستخدام للنظريات والمبادئ في العلوم التجريبية إلى التنسيق بين القوانين العامة لهذه الظواهر التي تم اكتشافها بالعقل[٨٣]؟ ما الذي يمكن أن يجمع بين مختلف العلوم؟ هل يمكن إيجاد نموذج معرفي واحد قادر على تفسير مختلف الظواهر؟ ما هو الرابط المشترك بين العلوم وظواهرها؟

هذا ما لم تستطع الإبستيمولوجيا الغربية المعاصرة أن تجيب عنه، لأن الإجابة عنه ستمكنها من تحقيق التركيب المفقود طالما لا توجد لديها رؤية معرفية ووجودية واحدة وصحيحة للإنسان والكون والحياة. وطالما لا يوجد اتفاق حول مبدأ وأصل هذه الظواهر، والعلل والأسباب التي تقف وراءها، والغايات المرجوة منها، فإن الإبستيمولوجيا الغربية لن تحقق التركيب المنشود.

لقد بقيت تطرح مشكلة وحدة العلوم، ومشكلة تصنيف العلوم، ومشكلة ترتيب العلوم، وظلت تتأرجح بين النموذج الرياضي الصوري تارة، والنموذج الفيزيائي التجريبي المادي تارة أخرى. إنها تفتقد الناظمَ المعرفي والمنهجي الذي ينتظم هذه العلوم جميعها، إذ لا يمكنها تحقيق ذلك خارج إطار مبدأ التوحيد الذي ينظم المعارف الإنسانية، بالاستناد إلى التصور العقدي إلى معارف متعلقة بالوجود الكلي المغيب، ومعارف متعلقة بالوجود الكوني المشاهد أو المشهود، ومعارف متعلقة بالوجود الإنساني المعيش، وهي كلها صادرة عن الله، وتتوجه إلى الله، وتبتغي وجه الله. إن الله خالق كل شيء،

---

(٨٣) حسن عبد الحميد، **دراسات في الابستمولوجية** (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٩٢)، ص ٨٢ ـ ٨٤.

هو الناظم المعرفي والمنهجي الذي به نحقق التركيب ونتجاوز التفكيك، تحقق الرؤية الكلية وتتجاوز النظرة التجزيئية.

ألم يقم أمبير بتصنيف العلوم في كتابه **فلسفة العلوم**، الذي ظهر عام ١٨٣٤، إلى صنفين: علوم كونية (Cosmologiques) وعلوم أخلاقية ومعنوية (Noologique)، بحيث قسم العلوم الكونية إلى أربعة أنواع، العلوم الرياضية والفيزيائية، والطبيعية، وأخيراً العلوم الطبيعية. وقسم العلوم الأخلاقية إلى أربعة أنواع أيضاً. العلوم الفلسفية، والعلوم الأدبية، والعلوم التي تدرس السلالات البشرية، والعلوم السياسية، ويستمر تقسيم أمبير للعلوم بأنواعها ليصل إلى ١٢٨ علماً ممكناً[٨٤].

نتساءل حول هذا التقسيم، ما هو الناظم الذي يمكن أن يجمع بين هذه العلوم جميعها؟ ما هي الغاية من هذه العلوم كلها؟ ما هي الرؤية المعرفية والوجودية التي قام عليها هذا التنصيف؟ ألا نلاحظ علمنة العلوم في هذا التصنيف؟ هل الوجود ينحصر في الكون والأخلاق فحسب، بالنظر إلى هذا التصنيف؟ ألم يقل رودولف كارناب في كتابه **الأسس الفلسفية للفيزياء** ما يلي «... تكشف لنا المشاهدات التي نصادفها في الحياة اليومية وأيضاً في المشاهدات الأكثر انتظاماً في العلم، عن تكرارات أو انتظامات في العالم؛ فالنهار يتبع الليل دائماً، وتتعاقب الفصول بالنظام نفسه، والنار تحرق دائماً، وتتساقط الأشياء عندما نتركها، وهكذا. والقوانين العلمية ما هي إلا تقريرات تعبّر عن هذه الانتظامات بأكبر دقة ممكنة»[٨٥].

إن أسئلة كثيرة تطرح حول هذا الانتظام الحاصل في الكون وظواهره، والذي يعبّر عنه العلماء في شكل قانوني كلّي، من دون أن تصل إلى إدراك الناظم الذي يجمع بين هذه الظواهر وخالقها. لا نستطيع التركيب بين أجزاء وعناصر الكون في وحدة كلية أسماها الفاروقي وحدانية الله، ووحدة الحقيقة ووحدة المعرفة. ومبرّر الفاروقي في ذلك هو كون الوحي مصدراً تكوينياً من مصادر المعرفة، وأنه من التعسف الفصل بين الدين والعقل، لأنّ هذا الفصل

(٨٤) Jean Piaget, *Le System et la classication des sciences: Un logique scientique et connaissance* (Paris: Gallimard, 1976), p. 1152.

(٨٥) رودولف كارناب، **الأسس الفلسفية للفيزياء**، ترجمة السيد نفادي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٧.

سيحجب الحقيقة، ويحرمنا من الوصول إليها. ومن هنا لا يمكن أن نراهن على خبرة ذات بعد واحد في بناء النظام المعرفي، تكون فيه السببية الصورية هي حجر الزاوية فيه، أو الاعتماد على الواقع التجريبي وحسب، إن النظام المعرفي أكثر تركيباً من ذلك كله، وأعمق نوراً وأبعد تأويلاً «لأنّ علاقة الفكر فيها بالمادة ليست علاقة بسيطة أو انعكاسية على نحو مباشر، ولكنها علاقة تتدرّج فيها الوسائط المتحولة، فالطاقة ـ مثلاً ـ وسيط متحوّل بين الترسيمة الإعلامية والمادة في اتجاهين متعاكسين، وهذه الطاقة نفسها متنوعة الأشكال، والحركة المتقبلة في المنظومة المفتوحة للأشياء وسيط بين البنى المبددة والبنى المنتظمة، والموجات وسيط بين الحقل الذي يعرف بوصفه (مجمع آثار) والجزئيات الأولية، وهكذا»[٨٦].

فهناك ثمة مستويات متوازية من التفاعلات الرهيفة بين ثنائيات مختلفة يعمل من خلالها المجرد (الطاقة، الاضطراب، الموجة) وسيطاً بين المجرد والمادي تارة، وبين المادي والمادي تارة أخرى، وهذه الشبكة المتراتبة من العوائق الجزئية هي ما تكون آخر العلاقة الكلية بين الفكر والمادة بوصفهما تجلّيين للحقيقة[٨٧].

فالطبيعة التركيبية للنظام المعرفي، جعلت العلماء والفلاسفة يدركون أنه لا يمكن الاستغناء عن أي من مكوّنات البناء المعرفي، بمعنى، لا استغناء للبيان عن العرفان ولا استغناء للعرفان عن البرهان في منطق المنظومة المعرفية الإسلامية، لأن هذه المنظومة تشكل كلاً مركباً من مجموعة من الأبنية والمستويات والأدوات؛ فهذا البناء المكوّن من القرآن أو الوحي كمصدر أوّل للمعرفة والحقيقة، يتطابق مع المكون الثاني وهو الكون، وهذا الأخير يتوافق مع العقل البشري، بحيث ينطوي في النهاية على مقوماته الذاتية من المعقولية والصدق. و«يكون موقف القرآن متفائلاً بما يخص قدرة الإنسان على استيعاب المعرفة. ويرى القرآن أن الحقيقة موجودة، وأنها قابلة للمعرفة (. . .)ويؤكد الإسلام أنّ هذه القدرة على معرفة الحقيقة موجودة عند سائر البشر، ويصر على أنها الأساس من شمولية الإسلام وعالميته»[٨٨].

---

(٨٦) منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» ص ١٨٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٨٨) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٨٣.

ولعل التركيب التي يتصف به النظام المعرفي ينبع أساساً من مجموع الحقائق التي يقررها القرآن، بحيث يصف الإنسان بأنه خلق في أحسن تقويم، خالياً من أي عيب لا يمكن التخلص منه، بل إن القرآن يرى الإنسان مؤهّلاً بشكل متميز للقيام بوظيفته. ويعرف تلك الوظيفة بأنها خلافة الله في الأرض. والقرآن لا يؤلّه الإنسان، كما تذهب إلى ذلك بعض الفلسفات والتيارات الفكرية، ولا يحطّ من قيمته بحيث يصير إلى العدمية والعبثية، معلنة موت الإنسان، كما هو الحال في المنظومة المعرفية الغربية. بل ولا يرى القرآن أنّ الإنسان هو المقياس للأشياء كافة، كما اعتقد في ذلك بروتاغوراس، بل يرى ذلك مبالغة محض «. . . غير أنّ القرآن يؤكّد أنّ الإنسان غاية الخليقة، وأنّ إنجازه الخلقي هو الهدف الأسمى للحياة والموت جميعاً. ومن أجل ذلك يرى القرآن أنّ المخلوقات الأخرى كافة، بما فيها الأرض والشمس والقمر والنجوم وكل ما تضمّه، تابع للإنسان، كما يمنح القرآن الإنسان حق الانتفاع بكل ما هو موجود، لذلك لا عهد للقرآن بأيّ خصام بين الإنسان والله أو بين الإنسان والطبيعة»[89].

هذا التوافق والانسجام بين الإنسان والطبيعة والإنسان والله، هو سر تميز النظام المعرفي التوحيدي ومصدر تفوقه على غيره من الأنظمة المعرفية المغايرة. إن ثلاثية الله والطبيعة والإنسان تشكّل مركّباً لا يقبل الانفصام أو الخصام، لأن هناك ناظماً منهجياً ومعرفياً يشكّل ما يسمى في الفلسفات المعاصرة بـ النموذج المعرفي، ألا وهو التوحيد.

ويمكننا أن نلمس هذا التركيب، من خلال موقع الإنسان في الكون، وموقع القرآن من حياة الإنسان، وموقع الله في فكر وحياة وسلوك الإنسان فرداً كان أو جماعة. يقول الفاروقي ما يلي: «ويلزم القرآن الإنسان بالأرض، ولو أنه يحسب الإنسان هدف الخليقة وتاجها. والإنسان حرّ ويتمتّع بقوة غير محدودة، ولكن عليه أن يكون مسؤولاً وإلا فقد كرامته ومنزلته، بوصفه تاج الخليقة وخليفة الله (. . .) وشخص الإنسان وحياته وأحكامه مشمولة جميعاً بكمال وقداسة لا يمكن النيل منها، لأنها ذات قيمة داخلية. والحق أنّ هذه لا يمكن أن تكون ذات قيمة قصوى لولا إرادة الله، ولولا أمره الذي هو

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

القانون الأخلاقي الذي يعلو على الإنسان ويشكّل معياراً لقيمته»[٩٠].

ألا يحدّد هذا النص أصل الإنسان، ويرسم معالم حياته، ويوحي بمحتوى فكره؟ ألا يضع الإنسان في مرتبة عليا من دون تأليه؟ ألا يدفعه إلى الحياة بشغف من دون إفراط؟ وإلى التمتّع بخيراتها من دون إسراف وترف؟ ألا يربط فكره وحياته وسلوكه بالله؟ ألا يضع له القانون الأخلاقي الذي يسير بموجبه ويربط علاقته مع غيره؟ إنّ القرآن يدفع الإنسان على أن يغيّر التاريخ وأن يحوّل وجهته نحو الرفعة الأخلاقية والسعادة الدنيوية وهناء البشر، وللحيلولة دون النيل من قيمة الدنيا بسبب ما يأمله الإنسان يوم القيامة من ثواب أو ما يخشاه من عقاب، كما ينبّههم إلى أنساق الطبيعة والتاريخ ويدعو الناس أن يحكموا بأنفسهم على صحة ما يعرضه القرآن. إذ يعرض القرآن على البشر أن لا يُقَسِّموا «الواقع العالمي إلى مقدّس ودنيوي، ولا الحياة البشرية إلى دينية ودنيوية، ولا تضع النشاط الاجتماعي في حقول أخلاقية وغير أخلاقية، فالواقع والأحداث جميعاً تخضع إلى معايير تلك الرسالة وقرارها»[٩١].

هناك، إذاً، حقل مقايسة يضمن الثبات الكلي للفكر والحياة، على الرغم من التحوّلات الموضعية التي تمتلك اختيارات مفتوحة وإمكانات متعددة؛ فالتوازن هنا شكلٌ من أشكال التفاعل المرن الذي يتيح تحقيق الغائية التي رسمها القرآن بطرق متناوبة ومتجدّدة، فالنظام المعرفي، إذاً، وانطلاقاً من هذه التوجيهات القرآنية يتوافر على تماسك نسقه وتجانسه، ويجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية، بمعنى أنّه (النظام المعرفي التوحيدي) يتوافر على خاصية التركيب البنيوي إضافة إلى خاصية التوازن. وهذا التركيب البنيوي يوّلد القدرة على التناغم بين الوسيلة والغاية من ناحية، وبين الكوني والإنساني من ناحية ثانية، ثم بين الإنساني والإلهي من ناحية ثالثة. وبديلاً عن الصراع بوصفه مبدأ يفضي إلى تأسيس قيمة القوة، يشكّل التركيب والتعامل الناشئ عن التبادل والتفاعل بوصفه مبدأ يفضي إلى تأسيس قوة القيمة، بمعنى تتأسس العلاقة المحورية بين المعرفة والقيمة والممارسة[٩٢]. ثم إن هذا التركيب باعتباره خاصية جوهرية كذلك، ونتيجة تفاعل مكونات

---

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٩٢) منير، المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

النظام المعرفي، هو سرّ استمراره وتجدّده وحيويته وتأثيره، لأن النظام المعرفي في النهاية هو حصيلة تفاعل البيان والبرهان والعرفان في صورة تكاملية حيوية، تعكس في صورتها المتوازنة خصائص النموذج الكلي، وفاعلية الإحاطة التي تمتلك الرؤية الشمولية (World View)[٩٣]. الرؤية النابعة من القرآن باعتباره معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته فهو المصدر الوحيد للنفاذ إلى الكونية التي هي شرط التركيب، لأنه متنزَّل من لدن الإله الأزلي الذي أوجد المطلقات الثلاثة: الغيب والإنسان والطبيعة، وهو العالم بها وببنائيتها. والجدلية الثلاثية للمطلقات الثلاثة لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تعتمد على العقل الإنساني وحده مهما بلغت الإبستيمولوجيا المعاصرة والثورة الفيزيائية الفضائية من التفكيك وصولاً إلى علم فوضى (Chaos). ثم إنّ وجود القرآن في عمق الرؤية الكونية هو تثبيت لأحد أبعاد الجدلية الثلاثية نفسها، وهي جدلية الغيب ودور الإله الأزلي، فلو أننا تجاوزنا القرآن كمعادل موضوعي للوجود الكوني، نكون قد تجاوزنا تركيب الجدلية كلها[٩٤].

فعلى الرغم من جهود الإبستيمولوجيا المعاصرة في محاولتها تحقيق تركيب الجدلية الثنائية، ثنائية الإنسان والطبيعة، من دون جدلية الغيب، إلا أنها لم تستطع تجاوز مآزقها، ولم تتمكّن من الإجابة النهائية عن تساؤلاتها الفلسفية. وهذه الثنائية شطرت الإبستيمولوجيا إلى شطرين: لاهوتية ميتافيزيقية، بداية من اليهودية والمسيحية مدّعية قدرتها عل تحقيق الخلاص، ووضعية مادية دوغمائية، زاعمة أنها أعلى ما يمكن أن يصل إليه الوعي الإنساني العلمي بالخصوص، فإذا بهما يُدخلان العالم في أزمات حضارية جديدة عنوانها المعاصر، العولمة والليبرالية المتوحشة.

فهذه الثنائية المفتقِدة لجدلية الغيب لا يمكنها تحقيق الخلاص للإنسان؛ ففي نظر حاج حمد «لا يتأتى هذا الخلاص إلا عبر كتاب كوني مطلق يعادل الوجود الكوني وحركته، وليس سوى القرآن، فلو كانت الكتب الأخرى كفيئة لهذا الدور لما عشنا الأزمات الكونية، في مقابل الرؤية اللاهوتية

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٩٤) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ص ٩٠ - ٩١.

الدينية، وكذلك «الوضعية العدمية». إنّ فلسفة وجود مطلق «تجمع بين «جدل الغيب» الإلهي استنباطاً من القرآن، و«جدل الإنسان» المطلق بذاته واللامتناهي النزوع، وجدل الطبيعة، بمنطق علمي تحليلي إبيستيمولوجي يعتمد على «التفكيك» و«التركيب» معاً».

بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، تتشكّل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر وذلك «بالجمع بين قراءتي الوحي الكتابي والوجود الكوني وما بينهما، والقارئ لهما هو الإنسان، والرؤية الكونية التوحيدية كما هي نقيض اللاهوت الديني والوضعية العدمية هي أيضاً نقيض كل «أحادية شمولية» ليس بالنسبة إلى مختلف المذاهب الإسلامية على تباينها واختلافاتها، ولكن حتى بالنسبة إلى الأديان الأخرى (. . .) لأنّ القرآن بوصفه خاتم الرسالات قد «أحاط» بما سبقه من كتب وموروث ديني، فهو «خلاصتها» و«المصدق» لها و«المهيمن» على الزمان والمكان، في الماضي وفي حاضر التنزيل وفي المستقبل المتجدّد[٩٥].

فالتركيب، إذاً، بين مطلق الإنسان ومطلق الطبيعة لا يكون إلا من خلال إطلاقية القرآن وبمنهجية معرفية كونية توحيدية، التركيب الذي يستجيب لإطلاقية الإنسان وإطلاقية الكون، بمنطق كوني ومنهجي ومعرفي[٩٦]. وتحقيق ذلك معناه «تحقيق الحق وبيان سنن الله في خلقه التي لا تبديل لها، وعجن العالم وهندسته بحسب ما تمليه سنن الله الخلقية، هما إعمار الأرض وازدهارها، وذلك بملئها عمراناً وثقافة وحضارة»[٩٧].

٢ ـ التكامل

نبدأ الحديث عن خاصية التكامل بالتساؤلات الآتية:

ـ هل يمكن أن تكون العلاقة بين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة وفلسفة القيم نقطة ارتكاز لفهم التكامل في النظام المعرفي التوحيدي؟

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٩٧) إسماعيل الفاروقي، «حساب مع الجامعيين،» **المسلم المعاصر**، السنة ٨، العدد ٣١ (رمضان ١٤٠٢هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٨٢)، ص ٥٦.

ـ أين يكمن الفارق الأساسي بين النظرة الإسلامية إلى العالم والنظرية الغربية له؟

ـ ما الذي يجعل النظام المعرفي التوحيدي متصفاً بالتكامل بخلاف النظام المعرفي الغربي؟

يجيب الفاروقي عن هذه الأسئلة، من خلال تحديده لمفهوم العلم كما يصوّره الإسلام، يقول «يتماثل الإسلام مع العلم، فقد جعل الإسلام العلم شرطاً ومطلباً في آن معاً، كما ساوى بين طلب العلم والعبادة وأغدق الثناء على أولئك الذين نذروا أنفسهم لخدمة العلم، وجعل منهم أولياء لله وأصفياء له، رافعاً مدادهم إلى منزلة تفوق منزلة دم الشهداء، لكن العلم في الإسلام يختلف عن بصيرة يشحذها ما يتلقاه المرء من معلّم الديانة الهندوسية، ولا هو ذلك اللمح اللاإرادي في وعي مريد يمر بتجربة صوفية(. . .) كما إنه ليس من غوامض المعرفة التي يتلقّاها من مرجع أعلى مبتدئ في طقوس انتماء سرية، ولا هو كشف إشراقي يبلغه المرء ذاتياً عن طريق التأمل»[٩٨].

فبعدما يستبعد الفاروقي كل هذه الأوصاف للعلم، نجده يركّز عل تقديم مفهوم متكامل للعلم، لا يستند إلى العقل فحسب، ولا إلى التجربة فحسب، ولا إلى الحدس وحده، إذ إنّ كل واحد من هذه الأدوات لا يتناول الواقع ككل وإنما يشير إلى ميدان من ميادينه، فتكون معرفة الواقع جزئية لا كلية، ناقصة غير مكتملة «إن العلم في الإسلام إدراك عقلاني تجريبي وحدسي لكل ميدان من ميادين الواقع، وهو معرفة نقدية بالإنسان والتاريخ، بالأرض والسماء»[٩٩].

نلاحظ في هذا التعريف أنّ الفاروقي جمع بين العقل والتجربة والحدس، ولم يركّز عل عنصر واحد كما هو معروف في النظريات الغربية في غالبها، بحيث توجد هناك ثلاثة مناهج للبحث أساسية هي، المنهج العقلي، والمنهج التجريبي، والمنهج الحدسي، ويمثلها على التوالي كل من: ديكارت مؤسّس النزعة العقلية، وبيكون رائد النزعة التجريبية،

(٩٨) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٣٣٣.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

وبرغسون صاحب الاتجاه الحدسي. والاعتماد على عنصر بمفرده من هذه العناصر لا يسمح للإنسان بمعرفة حقيقة الواقع، ومردّ ذلك إلى عجز حواس الإنسان وقدراته ومحدوديتها؛ فالإنسان حواسه محدودة القدرة والقوة، وهذا يعني عجز علم الإنسان على أن يصل إلى الحقيقة المطلقة، وهناك حقيقة واحدة «هي واقع الأشياء كما هي موجودة عليها في الطبيعة أو كما هي موجودة عليها في واقعها، وليس كما هي موجودة في عقل الإنسان»(١٠٠).

إن العلم الذي يقصده الفاروقي ويدعو إليه، هو العلم الذي يخضع للاختبار والتطبيق، ويؤدي إلى نتائج تقود إلى الفضيلة التي هي هدف الإنسان المسلم، وهو أبعد ما يكون عن الظن الذي يشجبه الإسلام بوصفه عبثاً باطلاً. ونفور الإسلام الشديد من المعرفة القائمة على الظن ليس نفوراً من العقلانية، بل إنه الأوج من الموقف النقدي، فالبحث البشري لن يفلح أو يكون ذا قيمة من دون تخطيط وتدبير، والبحث عن المعرفة المستحيلة عقيم من دون شك، واستخدام المنهج المغلوط يقضي على المشروع قبل بدئه(١٠١).

يحدّد الفاروقي للإنسان ما يمكن معرفته والعلم به وما لا يمكن معرفته، تبعاً لحدود قدرات الإنسان، وهذا في الحقيقة تحديد إبستيمولوجي نقدي، يعيد للعلم مفهومه وحدوده ومجالاته، كما يضع للإنسان شروطاً للعلم والمعرفة، وذلك بتبيان مؤهلاته وقدراته حتى لا يقع في الخطأ أو الغرور، أو يبحث في ما لا يمكن البحث فيه. ولعل هذا العمل شبيه بالعمل الذي قام به من قبل إيمانويل كانط «... فالغيب والعالم الأعلى والمسائل المطلقة في عالم ما رواء الطبيعة وملك الله وسماؤه وملائكته وفعله في الزمان والمكان الآخرين: تبقى خارج نطاق علمنا إلى الأبد. فنحن بطبيعتنا لا نعلم شيئاً عنها إلا ما كشف الله لنا، وسرقة المعرفة من السماء كما فعل «بروميثيوس» أمر سخيف غرير. والرغبة فيها كما فعل آدم وحوّاء من دون النظر في العواقب أمر عقيم، والراشدون المسؤولون الحكماء بين بني البشر هم أولئك القانعون

(١٠٠) كمال بنيامين بطرس، **العلم والمنطق والإيمان** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص ٢٢.

(١٠١) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

بوضعهم البشري، فهم يقبلون به شاكرين، وعارفين حدودهم، ويسيرون قدماً للقيام بالواجب الكبير في إقامة الحقيقة التي يستطيع البشر إقامتها، أي معرفة أنفسهم وما يحيط بهم»[(١٠٢)].

إن موقف الفاروقي هذا من العلم، وحدوده ومجالاته، يختلف عن العلم كما يراه الغربيون، على تباين وجهات نظرهم، وكثرة مناهجهم ونظرياتهم حول، وفي، العلم. إذ تسيطر على هذه النظرة النزعة الاستقرائية التي ترى في العلم معرفة تصدر عن وقائع التجربة، حيث يرى أصحابها «أن المعرفة العلمية معرفة قد أثبتت جدارتها؛ فالنظريات العلمية يتم استخلاصها بكيفية صارمة من الوقائع التي تمدنا بها الملاحظة والتجربة، ولا مكان في العلم للآراء الشخصية والأذواق وتأملات المخيّلة، فالعلم موضوعي، ويمكن الثقة في المعرفة العلمية إذ هي معرفة مبرهن عليها بصورة موضوعية (...) إن العلم بناء يقوم على الوقائع»[(١٠٣)].

فهذا المفهوم يحدد نقطتين أساسيتين في الإبستيمولوجيا الغربية:

النقطة الأولى: تتعلّق بموضوع العلم ومادة بحثه، ويتمثل في الواقع.

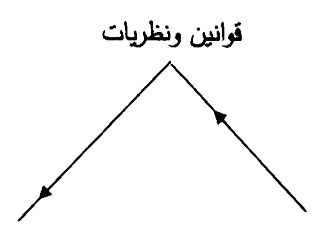
النقطة الثانية: تتعلّق بالمنهج المناسب لدراسة هذا الواقع، وهو المنهج الاستقرائي، القائم على الملاحظة والفرضية والتجربة والتنبؤ، إذ يرى صاحب النزعة الاستقرائية «أن بناء جسم المعرفة العلمية يتم عن طريق الاستقراء الذي ينطلق من تلك الأسس المتينة التي تشكلها معطيات الملاحظة؛ فكلما تراكمت الوقائع التي تتم إقامتها بواسطة الملاحظة والتجربة، وكلما أصبحت دقيقة ومتخصصة بقدر تحسن ملاحظتنا وتجاربنا، ارتفعت درجة العمومية واتسع مجال تطبيق النظريات التي يتيح استدلال استقرائي تم بصورة جيدة بناءها. إن العلم يتقدم بصورة متواصلة، يتقدّم ويتجاوز ذاته باستمرار، مستنداً إلى مجموعة من معطيات الملاحظات، لا يفتأ يتّسع.

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(١٠٣) آلان شالمرز، **نظريات العلم**، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد الصفا (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)، ص ١٦.

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
قوانين ونظريات



المصدر: آلان شالمرز، **نظريات العلم**، ترجمة الحسن سحبان وفؤاد الصفا (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١)، ص ١٩ ـ ٢٠.

إلّا أنّ هذا التحليل الذي قدمناه للنزعة الاستقرائية، لا يمثل في نظر بعض العلماء والفلاسفة سوى نظرة جزئية للعلم. إذ يثير هذا المنهج في النهاية مشكلة إبستيمولوجيا تُعرَف بمشكلة الاستقراء، وتطرح التساؤل التالي: هل يمكن تبرير مبدأ الاستقراء؟ وكيف يتم تبريره؟ وفي مقابل النزعة الاستقرائية، توجد النزعة العقلية، التي يضع أصحابها معيار الكلية والشمولية واللاتاريخية في الحكم على الظواهر، وفي نظر صاحب النزعة العقلية، المعيار الكلي الشمولي هو أساس العلم... «ومن ثم فإنّ العالم ذو النزعة العقلية سوف يستبعد النظريات التي لا تتطابق مع هذا المعيار، وسوف يفضّل عندما يختار بين نظرتين متنافستين، تلك التي تتوافق على نحو أفضل مع هذا المعيار، إنّ مثل هذا العالِم يكون، بوجه عام، متيّقناً من أنّ النظريات المطابقة لهذا المعيار هي نظريات صادقة»[١٠٤].

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر حول مناهج العلم وأدواته وفرضياته، إلا أنها قد تتفق على أنّ العلم هو ثورة دائمة والنقد هو قلب

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

العمل العلمي[105]. وهذه الثورة تكشف عن أن العلم لا حدود له، لأنّ الحقيقة بلا حدود، ولا يوجد طريق مختصر إلى العلم، فالطريق المؤدي إليه وعر وخطر، يتطلّب رياضة النفس بانضباط وإخلاص. وفوق ذلك فهو طريق طويل، بل بالغ الطول، يستغرق أفضل السنين من حياة الإنسان.

وبخلاف المفهوم الغربي للعلم، الذي يتعدى استغلال الطبيعة والسيطرة عليها، فإن المفهوم الإسلامي له يتوجه صوب الشكر، شكر الله على النعم التي أنعمها عليه؛ فالعلم هنا يتجاوز حدود الزمان والمكان إلى السماء، إلى الله واهب النعم. فـ «. . . من حسن الحظ أنّ الإنسان لا يبدأ في البحث عن المعرفة من فراغ. فهو مزوّد بعدد من المواهب التي تجعل بحثه سهلاً ومطلبه في المتناول. لقد وهب الإنسان الحواس وملكات الذاكرة والخيال وإدراك النظريات والقيم، وتعلو فوق ذلك كله قدرة العقل النقدية على التوجيه والموازنة والتنسيق والتصحيح والتوثيق، انتهاء بتنظيم المعرفة المكتسبة، وربطها بالفعل، وهذه كلها هبات لا يستطيع البشر أن يوفوها حقها من الشكر»[106].

فارتباط العلم بالفعل، مردّه إلى أن «القرآن يسعى وفق خطة تربوية ودقيقة إلى تحويل العلم إلى ثقافة، أي أن يكون العلم علاقته مع الواقع لا من أجل الفهم المجرد بل من أجل التغيير، تنسيق السلوك اليومي مع معطيات الناتج العلمي، تنشيط حاسة التلقي رغبة في الإضافة النوعية على مستوى الحياة، توثيق العلاقة المتوثبة بالواقع ليس باعتباره فلك الأشياء التي نراها ونسمعها فحسب، بل الواقع الذي يأتي دائماً بالجديد»[107].

نظرية العلم في القرآن، إذاً، تعتمد الوضوح كرسالة مهمة وأساسية في مملكة المعرفة، ولذلك فإنّ علائق العلم في طيات الكتاب العظيم تتخطّى ذلك إلى المعطى الحسي أو المجرد ذي المعنى المضموني فحسب، لتتواصل بالنور والبيان والإحاطة والحق والعدل كل معاني الخير والجمال[108]. إضافة إلى

---

(١٠٥) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١٠٧) غالب حسن، **نظرية العلم في القرآن** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١١١.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

القرآن «يرى الإسلام في النبوة عوناً للبشر في بحثهم، ليصبح ذلك البحث أكثر يسراً. كما يرى في التنزيل العزيز تعريفات بإرادة الله تعالى وأوامره، لا كشفاً عنه جل شأنه، فغرض التنزيل العزيز المعرفة، ولا شيء غير المعرفة، فهي تقدم تحذيراً من خطأ وزلل، وهداية نحو الحقيقة، وهي ذات الحقيقة التي يطلبها السعي البشري وتبحث عنها قدرات المعرفة. وهي مدوّنة في كتاب هو القرآن الكريم، تلخيصاً لمبادئ عامة وفحوى كل معرفة. ويشكل القرآن الكريم، مرجعاً جاهزاً لكل مَن يبحث عن مصدر عام واضح للحقيقة»[(١٠٩)].

إدراك الحقيقة الموجودة في القرآن، إنما يكون عبر شرط اللغة، إذ إنه لا يوجد سوى شرط واحد أمام الباحث، هو إتقان اللغة العربية، وهو ما يستطيع بلوغه كل من توافرت لديه القابلية للمعرفة، هذا في ما يتعلّق بالقرآن ككتاب مسطور. أما في ما يتعلق بالكتاب المنشور باعتباره يقف إلى جانب الكتاب المسطور، فهو كتاب «الطبيعة» أو الواقع وهو مثل القرآن، عامّ وواضح وفي متناول الباحثين. يشير الفاروقي إلى قضية إبستيمولوجيا مهمة، وهي تكامل الكتابين مع بعضهما البعض، وهو ما لا نجده في النظام المعرفي الغربي، حيث يقول: «ومحتوى الكتابين متشابه: قوانين الطبيعة هي الأنساق التي أودعها الخالق في مخلوقاته، فهي لذلك إرادته جل شأنه، سواء ما انطبق منها على الطبيعة من أرض وسماء وأشياء وكائنات حية، أو على التاريخ، أي مقاصد البشر وأفعالهم. وحيث يتطلّب القرآن الكريم مقدرة لغوية للدخول في محتواه، فإنّ كتاب الطبيعة يتطلّب أكثر من ذلك من أجل «قراءته» وفهمه، فهو يستدعي استخدام جميع قدرات المعرفة معاً»[(١١٠)].

يتناول الفاروقي بالدراسة والتحليل المقارن، قضية مهمة، تعترض الباحثين وهي، قضية تعادل الكتابين أيّهما يرجّح الإنسان، القرآن أم الطبيعة؟ أي النص أم الواقع؟، الوحي أم العقل؟ وهي قضية مهمة، واجهت فلاسفة الإسلام ومتكلّميه، وانشطر فيها العلماء والفلاسفة إلى شطرين أساسين: بين من يقول بأسبقية النص على العقل والواقع، وبين من ينتصر للعقل على حساب النص أو الوحي، ولكل حججه وبراهينه. غير أن الفاروقي ينتصر للاتجاه الأول

---

(١٠٩) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

القائل بأسبقية النص على الواقع أو الطبيعة في قوله: «... ومع تعادل الكتابين تكون الأسبقية للقرآن الكريم، لأنه يضع أساس المعرفة بحد ذاتها، أيْ أساس موقع الله والإنسان والطبيعة والمعرفة في نظام الأشياء الشامل»(١١١).

ولعل الدليل الذي استند إليه الفاروقي عندما قال بأسبقية القرآن الكريم على كتاب الطبيعة هو «أن الكفاءة اللغوية والقدرة على قراءة القرآن الكريم تفتحان نافذة على أفق غير محدود من المعاني. إن إدراك هذه المعاني، وفهم العلاقات بينها واكتشاف حقائق الخلق التي تنطبق عليها وتلك التي تريد للإنسان أن يكشفها، يحتم على المرء أن يعتمد على جميع قدرات المعرفة وجميع ما تراكم من تراث المعرفة البشرية»(١١٢). عندما يتحقّق هذا الفهم لحقيقة القرآن ولحقائق الخلق، حين يُفهَم الكون بما فيه الإنسان بمنطق (المعاني) ومنهجية (الخلق: الحق) ـ كما يقول حاج حمد ـ نكون قد وضعنا أيدينا على مقدمات الميلاد الجديد للعالمية الإسلامية الثانية كمشروع حضاري عالمي بديل لهذه الرؤية العالمية الوضعية التي فكّكت المسلّمات وفكّكت الذات(١١٣). ولم تقم على التركيب بعد التفكيك وعلى الجمع بعد التشتيت، وعلى الوحدة بعد الكثرة، وعلى الكل بعد الأجزاء، وعلى العام بعد الخاص، فهي وفق هذه الرؤية إبستيمولوجيا قاصرة وعاجزة عن تجاوز أزمتها.

إن تكامل عناصر النظام المعرفي التوحيدي هو اتجاه نحو فلسفة القيم الكونية، وهذه الكونية (كونية الإنسان) لا تستقيم إلا بمنهجية الحق على مستوى التركيب. وهذا المنهج هو الذي يترقّى إليه الإنسان الكوني، متجاوزاً للوضعية التي اختصرته وتحوّلت بطاقاته اللامتناهية باتجاه (السلب واللانتماء)، ولهذا جاء الرد فلسفياً على هذه الأزمة «وباتجاه كوني، يستعيد للإنسان وللكون سرمديتهما اللامتناهية، وللقيم الأخلاقية تجدّدها، وللعلوم الطبيعية مُطلقها وكذلك للإنسان، وبالدمج بينهما في كل كوني واحد»(١١٤)؛ فالتكامل يحصل حين يحدث التحرّر، تحرّر العلوم الطبيعية من المادية، وتحرّر الإنسان من الوضعية، وتتفاعل مع كل المناهج المعرفية مستهدفة

---

(١١١) المصدر نفسه.
(١١٢) المصدر نفسه.
(١١٣) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

الترقّي بقيم الإنسان العقلية والأخلاقية باتجاه الكونية، وما يفعله الناس ـ بعد ذلك ـ يأتي في إطار هذه القيم الأخلاقية والعقلية، بلا علو في الأرض، أو إفساد، ولا تمييز عرقي أو حضاري، ولا صراع طبقي أو سياسي، وبلا نفي للآخر، ولا استلاب للإنسان[115].

إن الإبستيمولوجيا الكونية البديلة، هي التي تحدّد منهج التعامل، الذي يحدّد بدوره حركة الفكر وضبطها، وهو لا يحدّها أو يقيّدها، ووفقاً لهذا المنهج تلتقي الروافد الثقافية والمعارف النوعية كلها عند نقطة تنصهر، بدءاً منها، التيارات مجرى واحداً يتقدم ويمتد إلى الأمام. وهذا ما دفع بـ روجيه دي باسكويه إلى القول إن العلوم في الإسلام شكّلت «نسقاً متماسكاً متجانساً، يجد فيه المرء إجابات لأسئلة العالم من حوله، وتضع تحت تصرفه وسائل كافية عملياً وثقافياً تيسّر له الماديات الضرورية وتجعله قادراً على قيادة العالم الدنيوي كما يليق بخليفة الله في الأرض»[116].

فالغالب على العلوم في النسق الإسلامي، إلى جانبها النظري، هو كونها علوماً عملية وليس مجرد خيالات، وهذا في الحقيقة نابع من واقعية المنهج الذي رسمه الوحي، لأنّ العلم ووظيفته يصدران عن تصور ورؤية عقدية وشرعية، تأبى الانفصال بين القول والعمل. تفترض هذه الرؤية المعرفية العقدية أن يكون العلم بالعمل والعمل بالعلم، كما قال الغزالي، الذي حرص على أن يقرن إتقان العلم إدراكاً وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتدبيراً؛ فمزيد من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وإن مزيداً من العمل يؤدي إلى مزيد من العلم[117]؛ ففي النظام المعرفي التوحيدي تقلّصت المسافة الفارقة الفاصلة بين ما هو فكر وما هو واقع، ما هو تاريخ، وما هو عقيدة، فلقد تكاملت أسس ومكوّنات هذا النظام، بلغت حد التطابق. فالعقيدة، والشريعة والحضارة والثقافة والسلوك والتاريخ، والدين والدولة، كل ذلك شكّل حزمة واحدة جامعة لبنية النظام المعرفي الإسلامي، إذ إنّ مهمّة هذا النظام هي الجمع والربط بين العقيدة والتاريخ، بين الدين والدنيا، انطلاقاً من الرؤية

---

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(١١٦) روجيه دي باسكويه، **إظهار الإسلام** (القاهرة: مكتبة الشروق، ١٩٩٤)، ص ١٤٦.

(١١٧) مصطفى محمود منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي،» **إسلامية المعرفة**، العدد ١٩ (١٩٩٩)، ص ٣٥٧.

الكلية المتكاملة، ينتفي فيها التضاد والتعارض والصراع والغلبة. مثلما حصل في تاريخ النظام المعرفي الغربي، وبخاصة في القرون الوسطى، وما زال واقعاً في الفكر المعاصر، الفلسفي والعلمي والديني[118].

ولهذا يرفض النظام المعرفي الإسلامي كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ، والدين عن الدنيا، والعلم عن أصول الدين، فهما في شريعة الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الانفصام، والتنكّر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه[119]. ومن ثَم تحدث أزمة واضطراب في نظام المعرفة. إذ إن وحدة في المعرفة الإسلامية، تتكامل فيها مصادرها الإلهية مع الإنسانية مع الكونية الطبيعية. «فهناك معارف الوحي وهناك العلوم الإنسانية، حيث إننا لا ندرك حقيقة دلالة التوجه والهدي الإلهي من دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما إنه لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات، إلا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة ومقاصدها ومبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم»[120].

يقول «أبو بكر محمد إبراهيم» في مقالته الموسومة بـ «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة»، «تعدّ دراسة الفاروقي، التوحيد: تطبيقاته في الفكر والحياة، جهداً فكرياً معاصراً لفهم مبادئ الإسلام من خلال عدد مختلف من زاويا النظر، حاول مؤلّفها أن يجيب عن جدوى معرفة التوحيد الذي هو جوهر الحضارة الإسلامية، في ظل الظروف والتحديات المعاصرة (...) إن التوحيد ـ في دراسة الفاروقي هذه ـ إضافة إلى أنه تجربة دينية يشغل فيها الخالق وضعاً مركزياً، حيث يستحوذ الإيمان على كافة أفعال الإنسان وأفكاره، فإنه كذلك تصور عامّ (World View) للحقيقة، بما فيها الدنيا كلها والحياة كلها والتاريخ كله»[121].

---

(١١٨) انظر: علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة علي عبد التواب الشيخ (القاهرة: دار الفلاح، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٢٢٨.

(١١٩) عرفان عبد الحميد فتاح، «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٩٦)، ص ٢٥.

(١٢٠) أحمد محمد إبراهيم، «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة،» **إسلامية المعرفة**، السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣ (خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦)، ص ٣٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ففي اعتقاد الباحثين في مشروع إسلامية المعرفة، تعتبر دعوة الفاروقي إلى الأسلمة مبنية على رؤية تكاملية ترمي إلى بناء نظام معرفي توحيدي، بحيث يقوم هذا البناء على مبادئ وجودية خمسة:

١ ـ وحدة الخالق. ٢ ـ وحدة المخلوق. ٣ ـ وحدة الحقيقة، ٤ ـ وحدة الحياة، ٥ ـ وحدة الإنسانية[١٢٢].

فهذه المبادئ الوجودية لها دلالتها المعرفية والأخلاقية التي ينبغي أن توجه الفكر الإنساني، وتحدّد هذه الدلالات في أنها تضع جملة من المعالم والمبادئ الرئيسة للتصور الإسلامي للمعرفة[١٢٣].

في السياق نفسه تأتي محاولة «عبد الحميد أبو سليمان»، في تحديد مفهوم التكامل المعرفي وأبعاده التطبيقية بصورة أوضح في قوله: «يتكوّن التكامل المعرفي أكاديمياً من دراسات ومساقات لخدمة فهم الوحي، وتوثيقه وضبطه، وإمداد صاحب كل اختصاص في مجاله المعرفي، سواء اجتماعياً أم إنسانياً أم مادياً، بالمقاصد والمفاهيم، والمبادئ، والقيم، والتصورات، والضوابط الكلية اللازمة لكل مجال وفرد، ولكل صاحب اختصاص، بهدف توفير لوازم الإنتاج العلمي الحضاري الصحيح الراشد. وينبني هذا التكامل المعرفي على ثلاثة أمور هي:

أولاً: التفاعل الإيجابي مع الواقع، وعدم الانطلاق من مجرد فكر نظري فلسفي تجريدي أو مجرد استلهام لتصورات، وخطط مسبقة، بحيث ينقاد لها الفكر الإسلامي، ويترسّم خطاها، فطاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع والوقائع تنطلق على أساس مبادئ العقل، وسنن الكون ومقتضى هداية الوحي.

ثانياً: تكامل المعرفة عملية تتطلب الإلمام بمفاهيم الإسلام، وقيمه وبالمعرفة الحديثة، والتفكير المستمر لتوليد الفكر والمعارف.

ثالثاً: تكامل المعرفة ليس عملية معرفية بحتة، ولكنها عملية نفسية تربوية تعمل على تنمية الدوافع وتربية الوجدان، وتحرير العقل المسلم من

---

(١٢٢) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. 9-12.

(١٢٣) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

آفات الخرافات والأوهام والتناقضات. ليخوض غمار العلم والمعرفة في شجاعة وثقة ومبادرة، طلباً للإصلاح والإتقان والإبداع[124].

إن خاصية التكامل المعرفي التي يتصف بها النظام المعرفي تسبقها عمليات تمهيدية في رأي الأستاذ «حامد التجاني عبد القادر». . . تستهدف فحص النماذج المعرفية وتفكيكها سواء في ذلك النماذج التراثية الإسلامية، كما أشار إلى ذلك الفاروقي من قبل، أم النماذج العلمانية الحديثة، بغرض التعرّف على المفاهيم التأسيسية والافتراضات المضمرة بها، أو كما يسميها، الدكتور عبد الوهاب المسيري النماذج المعرفية الكامنة[125]؛ فإذا تم التفكيك، فستجيء بعده عملية إعادة تركيب الأنساق في شكل متكامل. ثم إنّ عملية التركيب هذه، هي عينها العملية التي تتضمن مفهوم التكامل المعرفي «فلا يمكن أن يقع تكامل معرفي قبل النقد التفكيكي، ولا يمكن أن يتم النقد إلا في ضوء نسق من المفاهيم المغايرة»[126].

وتعكس الخطة التي اقترحها الفاروقي خاصية التكامل، عند تأكيده على ضرورة تجويد العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة إلى جانب العلوم الشرعية، فيتكامل التراث الإسلامي مع التراث الغربي، بعد هضمه ودراسته وتمحيصه ونقده والاستفادة منه، بما يتماشى ومقتضيات التوحيد وتطبيقاته. ولهذا يعتبر البعض أن المهمّة ملقاة على عاتق العلماء والمفكرين المسلمين المعاصرين كل في مجال معرفته بالكشف عما أصاب المعرفة من انحراف عن توجيهات التوحيد[127]. حتى تتحقّق عملية التحليل والتفكيك والتركيب الخلّاق والتكامل بين معارف الوحي والمعرفة الإنسانية، ومنه يكون التعامل باعتباره خاصية من خصائص النظام المعرفي، قائماً على قاعدة الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي والكون بمنهجيته واحدة، انطلاقاً من إطارها المعرفي القائم على دعائم التوحيد ووحدة الخلقة في علاقته بالخالق، ووحدة الحق ومفهومه في الوحي وفي الوجود، ووحدة الحقيقة فيهما، والجمع بين تعليل

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٢٥) انظر: عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ٧٩.

(١٢٦) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الوحي والحكمة فيه، وغائية الكون وقوانين الأسباب فيه[١٢٨]. كما يتحقّق التكامل بنظر طه جابر العلواني بـ «معرفة الصلة بين بناء النسق القرآني وبناء الكون، شرطاً ضرورياً لبناء منهجية القرآن المعرفية»[١٢٩]. والنتيجة هي أن التكامل يكون بين الوحي والكون، أو بين العقل والحس مع الوحي، تكامل العلوم الإنسانية مع العلوم الطبيعية مع علوم الشريعة، تكامل النص والعقل والذوق، تكامل المعرفة مع القيم، النظر مع العمل، المجرَّد مع المشخَّص، العقل مع الواقع، الدين مع الدنيا.

كما يعتبر الفاروقي تكامل الوحي والعقل في النظام المعرفي الإسلامي قضية بديهية أساسية تنبع من مبدأ التوحيد في العقيدة الإسلامية، فالعقل من خلق الله، وهبة الله للإنسان ليدرك به الدنيا التي يحيا فيها ويسعى إلى أسبابها ومناكبها ليلبي حاجاته ويحمل أمانة مسؤوليته فيها؛ فالعقل خلق مقصود للإدراك والسعي وحمل المسؤولية. وإذا كان العقل وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وحمل المسؤولية، فإنّ الوحي المنزّل على الإنسان من لدن الخالق العظيم مقصود به هداية الإنسان، وتكميل إدراكاته بتحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان (...) ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية، في ما وراء الحياة وعلاقات الكون والوجود وكليات المركبات والعلاقات والمفاهيم والإنسانية والاجتماعية اللازمة لتمكين العقل الإنساني والإرادة الإنسانية من حمل مسؤوليتها وترشيد جهودها وتصرفاتها وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة.

ولذلك، فالوحي والعقل ضروريان ومتكاملان لتحقيق الحياة الإنسانية الصحيحة في هذه الأرض، ولا مجال، إذاً، لتناقض الوحي والعقل أو تعارضهما؛ فالعقل والوحي مقصودان متكاملان في حياة الإنسان وفي سعيه إلى بلوغ حاجاته وتحقيق غايات وجوده في الحياة. والعقل سيظل رشيداً في أدائه ما دام يسعى بالعمل والصلاح ضمن توجيهات الوحي وإرشاداته في معنى العلاقات وغاية الوجود؛ فهو عندما يفقد مرشده وضابطه وموجهه من المعرفة يقع في الخلط والخطأ والظن والتخمين[١٣٠].

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٢٩) المصدر نفسه.

(١٣٠) الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

فلكي يتحقّق التكامل الصحيح لابد له من الكليات التي تضبط علاقته بالكون والإنسان، ضبطاً يرسم معالم حياته، ويضع قواعد للتعامل مع نفسه ومع محيطه الطبيعي والإنساني، وآليات التعامل مع النص، ويكون ذلك ممكناً بالاستناد إلى الركنين التاليين:

الركن الأول: التكامل بين الوحي والعقل هو «... أنّ مرجع كليات الوجود هي ما أنزل الله من وحي، يصول العقل ويجول في إطارها، لتحقيق غاية السعي الإنساني في هذه الأرض، وتلبية حاجاته بكل الجد والبذل والإخلاص، وعدم صرف جهوده الكبرى إلى غير موضعها المثمر الصحيح الذي تتعلّق به.

الركن الثاني: تحقيق التكامل الصحيح بين الوحي والعقل هو في فهم الأسلوب في التعامل مع الوحي والعقل والتفاعل بينهما؛ فعند واقع التعامل مع الوحي والعقل وإسقاط قضاياهما على واقع الحياة الإنسانية بتفاصيلها ومجرياتها يواجَه الإنسان بألوان من النقص والقصور تنعكس على إدراكات الإنسان لقضايا الوحي والعقل والعلاقة التطبيقية بينهما»[١٣١].

وإذا كان منطوق الوحي في أي أمر لا بد أن يمثّل الحق في شأن ذلك الأمر، فإنّ الإدراك العقلي السليم لا بد أن يؤيّد منطوق الوحي ويمثّل الحقيقة في شأن ذلك الأمر. ولكن هذا التطابق المطلق بين منطوق الوحي ومنطوق العقل في أي أمر، إنما يمثّل المنطوق المطلق الكامل للوحي أو للعقل؛ فلمّا يحدث التعارض أو التناقض بين منطوق الوحي ومدركات العقل، فإنّ على العقل أن يتحلّى بالتواضع ويأخذ نفسه بالإخلاص والتمحيص وفق القيم الأساسية والغايات والمقاصد الكبرى الإسلامية التي تتعلّق بها المصلحة، حتى يتم الاهتداء إلى وجه الحق والحقيقة، فإمّا أن يصحّح فهم منطوق الوحي في الأمر أو يتم تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية فيه. وهكذا يظل الوحي والعقل في الحقيقة على كل الأحوال متكاملين متعاونين كمصدرين للفكر والعمل والتنظيم والسعي الإنساني في الحياة، لا مجال للتعارض بينهما[١٣٢].

---

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

فالنظام المعرفي تكاملي، من حيث اتصاف العقل الذي يؤسّس عليه هذا النظام، ينبغي أن يكون تكاملياً في تفاعله مع الوحي ومع الواقع، تكاملياً في منهجيته العلمية التي تبيّن مصادر معرفته وتحدّد بنيته التكوينية، وتمدّه بأدوات وعناصر المعرفة «... إننا نرى أنّ مهمّة تحديد المنهجية التكاملية التي انطوى عليها العقل التكاملي، ومن ثم تطويرها لتستوعب التطورات المعرفية التي طرأت خلال فترة غيابه الطويلة، مهمّة أساسية من مهام الفكر الإسلامي المعاصر[١٣٣]. لماذا؟ لأن المعرفة تمثّل علاقة بين الجهة العارفة في الإنسان وبين الأشياء، أي بين عالم الذات وعالم الموضوع، والنظرة القرآنية تجعل هذين الركنين للمعرفة، مجرد حالتين من حالات الوجود متقابلتين متكاملتين، وتكاملهما هو الدليل القاطع على القصور الذاتي في كل منهما؛ فعلّة الوجود وسببه حقيقة أعلى وأسمى من كل ما في عالم الذات وعالم الموضوع أو عالم الروح وعالم الجسم، ألا وهو الله سبحانه الذي خلق الوجود، فإليه يردّ الأمر كله، أمر الوجود وأمر المعرفة[١٣٤].

ولعلّ صور التكامل في النظام المعرفي التوحيدي إنما جعلها الله في الوجود الكوني ظاهرة تعبّر عن الازدواجية في المعرفة، وتظهر في أشكال عدة:

أ ـ الازدواجية في طاقات الإنسان المعرفية

الله تعالى زوّد الإنسان بطاقتَي الحواس والعقل، أو الأدوات الظاهرة للمعرفة والأدوات الخفية أو الباطنة، كما يقول الفلاسفة. وهذا يتناسب أصلاً وخلقه مع تكوين الإنسان المادي والروحي، إذ تتعلّق الحواس بعالم المادة وتدرك المحسوسات، ويختص العقل أو الروح بإدراك غير المحسوسات، حيث إن الروح وراء وظائف الإدراك من تعقّل وتفكّر وفقه وتذكّر وسائر العلميات العقلية[١٣٥].

---

(١٣٣) صافي، **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**، ص ١١٤.

(١٣٤) محمود أبو الفيض المنوفي الحسني، **تهافت الفلسفة من درك الحقيقة المطلقة** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠)، ص ١٢ ـ ١٣.

(١٣٥) عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة** (الرياض: مكتبة المؤيد؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

يقول «وولف» في كتابه **فلسفة المحدثين والمعاصرين** «... ليس الإدراك والتفكير والإرادة إلّا انعكاسات لوظيفة الروح، ذلك أنّ المركز الطبيعي أو الجسمي في الإنسان يختص بالغريزة، أما المركز النفسي فيختص بالحس الدقيق والشعور، وينبعث عنه الحب والنفور كنتيجة للانفعال، والمركز الروحي مظهر للفكرة بالإدراك (...) ويحكم بالحق أو الباطل كنتيجة للفكر»[١٣٦]؛ فالإنسان أساس العملية المعرفية، فهو نفخة من روح وقبضة من طين، يعملان بصورة متكاملة. وهذا التكامل بين العقل والحس، الطين والروح يساعدان على تحقيق التوازن، ويشكّلان في النهاية كياناً موحّداً تنصهر فيه هذه الازدواجية في النظام المعرفي، بمعنى أنّ هذه الازدواجية تنتهي إلى توحيد معرفي أو ـ كما سماها الفاروقي ـ وحدة المعرفة الناجمة عن وحدة الحقيقة المعبّرة عن وحدانية الله.

ب ـ ازدواجية النظر والعمل

النظام المعرفي ليس معرفة نظرية فحسب، وليس عملاً وتطبيقاً فقط، وإنما هو ازدواج بين النظر والعمل، بين العلم والتطبيق، بين المجرد والمشخص. إذ إن غرض كل واحد منهما يكمل الآخر، بمعنى لا يمكن أن تستقيم حياة الإنسان بمجرد معرفة الإنسان وعلمه بحقائق نظرية مجردة، وإنما لا بد أن تكون هذه الحقائق أساساً لموقف عملي في الحياة، لأنّ العلم عند المسلمين أساس العمل، وأنّ العمل لازم للإيمان حتى يكون إيمان المرء مقبولاً عند الله، قال تعالى: **﴿وَالْعَصْرِ. إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾**[١٣٧].

ج ـ ازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة)

إن النظام المعرفي التوحيدي في نظر الفاروقي له مجالان: مجال الغيب ومجال الشهادة، وهذا بخلاف النظام المعرفي الغربي القائم على مجال واحد هو عالم الشهادة فقط.

---

(١٣٦) أ. وولف، **فلسفة المحدثين والمعاصرين**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤)، ص ١٤.

(١٣٧) **القرآن الكريم**، «سورة العصر،» الآيات ١ ـ ٣.

والغيب بالنسبة إلى البشر نوعان هما:

(١) الغيب المطلق

وهو عالم لا يستطيع البشر إدراكه إلّا عن طريق ما أخبر به الوحي وما أخبرهم من أوصافه المتواترة في الآيات على وجوده في هذا الكون. وهذا الغيب يشمل الله تعالى والملائكة واليوم الآخر والموت والكسب، وهو فوق مستوى العقل البشري.

(٢) الغيب النسبي

أو كما يسميه البعض بـ الميتافيزيقا العلمية، مثل الذرة والكهرباء والجاذبية والطاقة وما إلى ذلك. فهي (الميتافيزيقا العلمية) غيب بالنسبة إلى البشر، علم بالنسبة إلى الله تعالى، إلّا أنّ الإنسان من المحتمل أن يدركها، بمعنى أنّ العلم البشري يكشف عنها وعن حقائقها ويصوغها في شكل نظريات وقوانين ومعادلات، ويمكن التحقّق من صدقها واقعياً بالوسائل الحسية والعلمية، مثلما هو الحال في النظريات العلمية المعاصرة[١٣٨]. وبالتالي يصير الغيب والعلم به نسبياً ومطلقاً، مطلق بالنسبة إلى لله تعالى، ونسبي بالنسبة إلى البشر.

أما عالَم الشهادة فهو العالم الخارجي أو عالم الوجود المشاهد المخلوق بتدبير وحكمة إلهية.

فالحكمة الإلهية اقتضت أن تكون ازدواجية مجالات المعرفة استمراراً وتوافقاً مع ازدواجية طاقات الإنسان المعرفية، «وهكذا نجد أنّ هذه المعرفة لهذين المجالين هي إيمان بالمحسوس وبالغيب؛ فالطاقة الحسية والعقلية معاً تمارسان نشاطهما في عالم الشهادة، ولكن الطاقة الحسية يقتصر عملها على ميدان المحسوسات والإيمان من حيث ميدانه يمد جناحيه معاً فيشمل المحسوس واللامحسوس (. .)، والفطرة الإنسانية بالحس والعقل، وهي تؤمن بعالم الشهادة وتعمل طاقاتها فيه، وجّهها القرآن توجيهاً جعلها تستغل ما تدركه استغلالاً كبيراً لتخرج منه بثمرة المعرفة، وهي الإيمان بالله سبحانه الذي خلق

---

(١٣٨) منتصر محمود مجاهد، **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

هذا العالم وما فيه...»[١٣٩]؛ فطاقات الإنسان بالفطرة موجّهة لأن تؤمن بالغيب من خلال قوانين عالم الشهادة. فعالم الغيب ميدان للمعرفة، بل إنه أساس المعرفة الحقيقية في نظر الإسلام، والمعرفة الحقيقية في نظر الإسلام هي الإيمان، لأنّ الذين ينكرون عالم الغيب ويؤمنون فقط بعالم الشهادة، إنما معرفتهم معرفة بظاهر الحياة، بظاهر الحقيقة وليس بباطنها ولبّها. يقول الله تعالى: **﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾**[١٤٠].

إذاً، موضوعات عالم الشهادة وموضوعات عالم الغيب كلتاهما تشكّلان مجالين للنظام المعرفي، يتكاملان ويتقابلان ويؤديان في النهاية إلى وحدة المعرفة، التي تعود كما يرى الفاروقي إلى وحدانية الله، ومنه إلى وحدة الحقيقة.

٣ ــ النسبية

أشرنا في مبحث الخصائص العقدية إلى أهمية التوحيد كمفهوم ومنهج صادر عن الله تعالى، إذ يُعَدّ هذا المفهوم بنظر الفاروقي رباط المفاهيم وجوهرها، والناظم بينهما بصورة تجعلنا ندرك التكامل المعرفي، انطلاقاً من التكامل المنهجي بالجمع بين القراءتين.

ولما كان التوحيد يعني أن مصدر المعرفة واحد، وخالق الكون واحد، وصانع الحق واحد، ومن ثم تكون الحقيقة واحدة، والمعرفة واحدة، لأنها تنبع من منبع واحد، تنبني عنه ثنائية:

أحدها، خالق وموجد وعالم ومدبر، وأخرى مخلوقة وموجودة وخاضعة لتوجيه، وإرادة الله الإله الواحد الفرد الصمد. ولما كان هذا هو الإطار العام لفلسفة المعرفة والوجود في التصور الإسلامي، فإنّ تصوّر الإنسان للحقيقة إنما يكون تابعاً لهذا الإطار العقدي والمعرفي، الذي يجعل من تصوّره عن الإنسان شاملاً لحقيقة الوجود الإنساني وغايته، ووظيفته الوجودية، ويتوافق هذا التصور مع حقيقة الكون، وحركته، وقوانينه، وسننه، وصيرورته، منسجماً

(١٣٩) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص ٤٨٠.

(١٤٠) **القرآن الكريم**، سورة الروم، الآية ٧. انظر أيضاً: الكردي، المصدر نفسه، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢.

مع الكليات الكبرى والمقاصد العامة التي رسمها الوحي له في الحياة.

ومنه، فالتوحيد باعتباره مبدأ النظام المعرفي وأساسه إنما يدعو الإنسان إلى ما يلي:

- جمع الحقائق وانفتاح العقل عليها.

- التوحيد يجعل الإنسان يدرك أن الحقيقة موجودة ومتاحة له.

- التوحيد هو دعوة للإنسان بأن يسعى وراء الحقيقة حتى نهايتها.

- يجعل الإنسان يرفض كل ما يتناقض مع الواقع والحقيقة، ومع أن الله واحد والحقيقة واحدة.

- يدعوه إلى رفض كل تناقض.

- يحثه على الانفتاح على كل ما هو جديد سعياً وراء الحق[١٤١].

غير أنّ جمع الحقائق هذه، التي يدعونا إليها التوحيد، عملية مستمرّة لا تعرف التوقف أو الانقطاع، لأنّ الوجود له خاصية التحوّل، والوعي الإنساني له خاصية النسبية. وجوهر العملية المعرفية إنما يقوم على ثنائية الإنسان والطبيعة، بمعنى أن الإنسان كائن مخلوق مركّب، لا يمكن ردّه إلى النظام الطبيعي، فهو جوهر متميّز عن الطبيعة المادية، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى إجابات نهائية وصيغ جبرية بسيطة لكثير من مسائل الوجود والمعرفة، لأن هذا إلغاء لمفهوم الاجتهاد الذي هو نقطة وسط بين نقطيتين مستحيلتين، الذي يفترض أنّ عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء، وأنّ محاولة المعرفة الكاملة مستحيلة، وأنه لا يمكن الوصول إلى القانون العام، لأنّ عقل الإنسان محدود وفعّال، محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعّال فلا ينسخ كل شيء. بدليل أن الدراسات والأبحاث ونتائج العلوم، تشير إلى أنّ «الواقع الإنساني مركّب وثري، فهو يتولّد عن إمكانية كامنة لا يمكن أن ترصد بشكل علمي مادي. بل إن كل مخلوقات الله، مهما كانت بساطتها، لا يمكن فهمها بشكل كامل مطلق. وهذا ما يعبّر عنه بقولنا إنها تحوي عنصراً من الغيب. والغيب هنا هو غير المادي، الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضّه

---

(١٤١) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, pp. 50-51.

وقضيضه في شبكة السببية الصلبة والواحدية المادية؛ فاللامحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية. ولذا، سيطمح العلم إلى التوصّل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله»(١٤٢). يقول الفاروقي في هذا الشأن «يؤكد الإسلام بشدة أن طبيعة مستمرّة منتظمة كالتي نجدها متمثّلة في الخليقة يمكن أن تكون حقاً موضوع معرفة بشرية. فهي أولاً يمكن ملاحظتها وقياسها لأنها تعمل وفقاً لقوانين أو أنساق بعينها (. . .) وقد تأتي المعرفة البشرية بهذه الأنساق الأزلية (. . .)، مؤقتة وغير كاملة دائماً (. . .) ولن تمتنع الطبيعة عن كشف أسرارها، أي الأنساق الإلهية الأزلية أمام من يحاول معرفتها»(١٤٣).

غير أن الطبيعة بأنساقها الإلهية الأزلية المستمرة، تجعل معرفة الإنسان بها معرفة لا تكتمل «ومعرفة الطبيعة لا تكتمل أبداً؛ فهي محدودة من طرفيها: طرف العالم الأصغر وطرف العالم الأكبر، والخليقة صغيرة إلى المدى، كبيرة إلى المدى، معقدة إلى المدى، فالتمحيص في أية ظاهرة طبيعية يكشف عن تعقيد محيِّر من عوامل محدّدة تؤثر فيها، يماثله تعقيد محير من نتائج تصدر عنها، والإشارة إلى«حقل» كامل من الأسباب و«حقل» كامل من النتائج، أصدق وصفاً لأية ظاهرة طبيعية من الإشارة إلى مسار مفرد أو إلى رابطة من سبب ونتيجة. إن الحقل عدد لا ينتهي من العوامل التي تتمازج عند أية نقطة في المكان والزمان. ثم تتفرق إلى «حقل» لا ينتهي من النتائج، لذلك لا يغدو مستغرباً أن يكون تفحُّص أعمال الطبيعة قضية لا حدود لها. لأن هذا في الواقع هو النظر في خلق الله، من الواضح أنّ المعرفة غير المحدودة ليست من امتياز البشر، بل هي مقصورة عليه سبحانه»(١٤٤).

ينبني الدليل الذي يقدّمه الفاروقي في تأكيده عدم محدودية المعرفة البشرية، إلى أنّ قيام الإنسان بواجباته في الخلافة يتناسب طردياً مع إحاطته بقوانين الطبيعة «ويسأل القرآن سؤالاً بليغاً **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾**(١٤٥) (. . .) والواقع أنّ المرء كلّما ازداد علماً ازداد قدرة

---

(١٤٢) المسيري، «التحيز في النموذج الحضاري الغربي،» ص ٦٢.

(١٤٣) الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

(١٤٥) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٩.

على إدراك ألوهة الله (. . .) وحيث إنه لا توجد حدود لجهد المرء أو الجماعة في طلب المعرفة، تكون الكفاءة صفة في السعي، والنجاح في الحصول على المعرفة»[١٤٦].

وعدم محدودية المعرفة البشرية مردّها، إذاً، إلى عدم محدودية الظواهر الطبيعية والإنسانية. وهو ما أدى إلى الاعتقاد أنّ النظام المعرفي «لا يعرف الكلمة الأخيرة، لأنّ عناصر العملية المعرفية من عقل عارف وموضوع معروف ووسائل للمعرفة، دائماً متغيّرة متحوّلة، والظواهر الإنسانية والطبيعية تتحوّل وتتغيّر بصورة دائمة، لأنّ من سنة الله في خلقه التغيّر. والعقل العارف الذي يقوم بالتفكير والنظر يشهد تغيّراً وتنوّعاً بحيث لا يوجد هناك تطابق كامل بين عقلين (. . .) أما وسائل المعرفة التي هي واسطة بين العقل العارف والموضوع المعروف، فهي دائماً في توسّع وتقدّم بصورة قد تقوّي أو تُضعف قدرات الإنسان المفكر، وتعكس بصدق، أو تشوّه، موضوع البحث، لذلك يظل لازماً إرداف أي عمل علمي بتلك المقولة الراسخة، والله أعلم»[١٤٧].

هذا التصور إنما يعكس الرأي القائل إنّ المعرفة مخلوقة لله تعالى، فكل شيء مردّه إلى الله إيجاداً وخلقاً. والمعرفة كذلك مخلوقة لله تعالى، ونعمة منه، يمنّ بها على الإنسان بما خُلق فيه من الاستعداد لها، من فطرة تبحث عن الحق وتستقبل العلم، وأدوات تحصيله، وبما جعل في الأشياء المعرفة من قابلية الانكشاف ليعرفها الإنسان. ولكن هذه المخلوقية للمعرفة الإنسانية تفسّر على أساس دقيق لفهم معنى الخلق، ذلك أنّ الإنسان بحاجة إلى الله سبحانه في كل لحظة من لحظات معرفته أو تعلّمه، مع حاجته إليه في كل لحظة من لحظات وجوده[١٤٨].

يؤكّد القرآن الكريم على قاعدة تفيد الإنسان وتلزمه، وهي أنّ الإنسان مخلوق لله، وأنّ العلم الإنساني نعمة من الله، فهو، إذاً، (الإنسان) مَدين لله في خلقه وفي تعلُّمه. وهناك قاعدة أخرى، وهي أنّ الإنسان خُلق وهو لا يعلم شيئاً، وأنّ الله جعل فيه من الاستعدادات والكينونة الإنسانية المعرفية وأدوات

---

(١٤٦) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٤٥٦ ـ ٤٥٧.

(١٤٧) عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٦٩.

(١٤٨) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص ٤٥٩.

المعرفة بحيث تحصل المعرفة، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(١٤٩). أما القاعدة الثالثة فهي تبيّن الغاية من هذا الوجود الإنساني العارف العالم بتعليم الله. هي الهدي بمعرفة الله وعبادته(١٥٠).

ولما كانت المعرفة الإنسانية هي «تعليم من الله للإنسان، فلا يصح أن تدّعي هذه المعرفة أنها كاملة ومطلقة، ذلك أنّ طبيعة الإنسان عاجزة وقاصرة عن إيجاد نفسها، فهي محتاجة إلى الله سبحانه في أصل خلقتها ومن ثم فكينونته العارفة محتاجة إلى الله سبحانه في استعداداتها وقدرتها على التعلّم، ومحتاجة إلى ميدان تمارس فيه مهمّة المعرفة. والله عز وجل هو العليم وعلّام الغيوب وعالم الغيب والشهادة، والإنسان إنما يعيش في عالم الشهادة وينتهي إلى عالم الغيب. ولهذا فالمعرفة اللازمة له للقيام بدوره في الحياة إنما هي معرفة تحتاجها مهمته، وهي الإقرار أولاً، بعالم الشهادة والغيب، والعلم عن عالم الغيب بما يدفعه للعمل والتعامل مع عالم الشهادة، ومعرفة عالم الشهادة، وذلك الميدان الفسيح الذي يمارس فيه عمله ودوره، ولهذا كانت معرفته نسبية، بمعنى أنها معطاة له من الله بنسبية محدودة سواء بطريق الحس والعقل أو بطريق الوحي كما قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾(١٥١).

وهذا ما دفع ببعض نقاد الفكر الفلسفي الغربي بمناهجه المتعددة للمعرفة، والتي يتم حصرها في الغالب في المنهج العقلي القائم على الذات أو العقل، أو المنهج الحسي المستند إلى الإدراك الحسي أو الموضوعي، فكلا المنهجين في رأي البعض قاصران على بلوغ المعرفة الكاملة في شمولها، «إن الإدراك من طريق العقل أو من طريق الحس، والشيء المدرك في عالم الموضوع أو في عالم الذات، كلّها في حقيقتها حالات وجودية إمكانية عابرة في سلّم الوجود المطلق (. . .) إنّ العقل (عالم الذات) والشيء (عالم الموضوع)، حالتان متقابلتان متضايفتان ومتكاملتان، وفي تقابلهما وتضايفهما

---

(١٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٧٨.

(١٥٠) الكردي، المصدر نفسه، ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(١٥١) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٨٥. انظر أيضاً: الكردي، المصدر نفسه، ص ٤٧٢.

وتكاملهما الدليل الطبيعي والعقلي القاطع على قصور كل واحد منهما كفاية على أن يكون وحدة كفاية (. .) للمعرفة الشاملة أو هما معاً»[١٥٢].

من هنا، إذاً، يكون منهج المعرفة في الفلسفة ناقصاً، بسبب قصور عالم معرفة الموجود على بلوغ حقيقة العلّية، وحقيقة الفكر المدرَك، بوجهيه وظواهر الأشياء الكائنة في عالم الموضوع، والتي تبدو لنا على غير حقيقتها. الحقيقة أعلى وأسمى من الحياة ومعها الفكر، لأنّ العلّة الحقيقية هي السبب الأوّل الكامل في وجود كل شيء، عقلياً كان أو حسياً أو مادياً (. . .)؛ فالكل يستمد وجوده من وجود ذلك الكائن الأعظم (الله) أصل الأصول ومسبب الأسباب وعلّة العلل[١٥٣].

غير أنّ نسبية المعرفة في النسق المعرفي الإسلامي ليس هي نسبية المعرفة في النسق المعرفي الغربي، هذا الأخير تتحكم فيه نزعتان أساسيتان في التأسيس للعلم وللمعرفة، هما النزعة العقلانية والنزعة التجريبية، بمعنى أن نسق المعرفة يكون عقلانياً ويستمد عقلانيته من بداية النسق إلى نهايته، وقد كانت المبادئ التي تأسّس عليها الفكر الآينشتايني بشوطيه، عقلانية لأنها على الأقل رياضية[١٥٤]؛ بحيث استخلص الفلاسفة من مبدأ النسبية العامة الإثبات التالي: إنّ كل النّظم المرجعية مهما كانت حركاتها متكافئة، ليقولوا: إنّ كلّ المرجعيات الفكرية والعلمية نسبية مهما كانت طبيعة ومصدر هذه المرجعية بما فيها الدين. بمعنى أن يكون الإنسان هو المرجعية المركزية في النظام المعرفي، سواء استند في ذلك إلى العقل أو التجربة أو إلى المثال «. . . وعموماً ففلسفة النسبية تقتضي تأليفاً أكيداً بين العقلانية والتجريبية والمثالية، يكون مركزه ونقطة الانطلاق فيه البعد المثالي»[١٥٥].

بينما نسبية المعرفة في النظام المعرفي التوحيدي لا تقر بنسبية كل مرجعية، بل تلحق النسبية بالإنسان، وتقرّ بإطلاقية المعرفة الإلهية، وتعتبر المعرفة الإنسانية الناجمة عن تفاعل الإنسان عقلاً وحساً وذوقاً مع الوحي،

---

(١٥٢) الحسني، **تهافت الفلسفة من درك الحقيقة المطلقة**، ص ٣١٦.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

(١٥٤) عبد القادر بشته، **النسبية: بين العلم والفلسفة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٠٥.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١١٨.

والكون والإنسان ناقصة؛ فهي معرفة تقصد إدراك قوانين الظواهر، القوانين التي تفسر الكون تمهيداً للاستفادة منه. يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا في كتابه **دراسات إسلامية في الفكر العلمي** ما يلي: «والمعرفة العلمية بهذا المعنى تمثّل الشق المادي لمفهوم العلم الشامل في الإسلام، ومن هنا فإنّ الحقائق المعبّرة عن السلوك الفعلي لظواهر الكون والحياة تظل مستورة في الشق غير المكتشف من العلم حتى يأذن الله بكشفها تدريجياً على أيدي من يشاء من عباده، وإنها لمجلية حتماً في يوم معلوم مهما تعرّضت من خلال البحث عنها لمختلف ضروب التشعيب والتحيّز المقصود وغير المقصود، وذلك مصداقاً للوعد الإلهي في قوله تعالى: **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾**[(١٥٦)].

ولما كانت طبيعة المعرفة تتطلّب إجراء البحث والدراسات المكثفة على أجزاء محدودة جداً من الكون وظواهره، وبمعزل عن بعضها البعض، من دون إلمام بجميع الجوانب المتصلة بموضوع البحث والمؤثرة عليه، فإنّ إدراك الحقيقة الكاملة المطلقة يظل دائماً هدفاً أسمى يسعى إليه العلماء والفلسفة من خلال عملية تصحيح مستمرة لمسيرة العلم والمعرفة. يقول الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار (G. Bachelard) في كتابه **فلسفة النفي**: «والحال كيف نتعامى عن فلسفة تودّ أن تكون متكيفة حق التكيف مع الفكر العلمي الدائم التطور ولا يلزمها النظر في أثر المعارف العلمية على البنية الفكرية (. . .) إنها مسألة البنية وتطور العقل (. . .)، لا يمكن للعقل العلمي أن يتكوّن إلّا وهو يحطّم العقل غير العلمي، ففي أغلب الأحيان يثق العالم بعلم تربوي مجزّأ في حين يفترض بالعقل العلمي أن يرمي إلى صلاح ذاتي شامل، إنّ كلّ تقدّم حقيقي في الفكر العلمي يستوجب انقلاباً وتحولاً. . .»[(١٥٧)].

فلمّا كانت بنية العقل متطورة، متغيّرة ومعدّلة، وكانت الحقيقة خطأ مصححاً، كما يرى باشلار، فإن ذلك يقتضي بالضرورة أن تكون المعرفة نسبية

---

(١٥٦) **القرآن الكريم**، «سورة فصلت،» الآية ٥٣. انظر أيضاً: أحمد فؤاد باشا، **دراسات إسلامية في الفكر العلمي** ([د. م.]: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ١٣٩.

(١٥٧) Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, 3ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), pp. 7-8.

وليست مطلقة. وقد أثبتت حركة التاريخ العلمي أن الكون يزداد مع التطور العلمي اتساعاً وعمقاً، وأن العلم الذي نحصله ما هو إلا تصورنا عن حقائق الكون، وليس هو الكون ذاته، ومن ثم فهو ليس نهائياً في أي مرحلة من مراحل تطوره، إذ كثيراً ما تكون النتائج العلمية عاجزة عن التعبير عن الحقيقة أو لا تعبر عن المعرفة الكاملة، فتكون بذلك جزئية ومحدودة بحدود العجز والقصور البشري في فهمه وعمله، ووسائله وأدواته ومنهاجه، وهكذا يجد الإنسان دائماً أن ما يصل إليه من علم ومعرفة في أي حقل من حقول البحث ليس هو القانون النهائي، وليس معرفة كاملة وشاملة، وإنما مرحلة معرفية أرقى من سابقتها وأدنى من لاحقتها في سلم البناء العلمي والمعرفي اللانهائي(١٥٨).

وهذا يخالف الافتراض الأساسي الذي قام عليه نموذج الحداثة الذي اعتقد أن الحقيقة النهائية لا يمكن التوصل إليها إلا عن طريق تبني نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان مركزاً للكون، أو أنه المرجعية النهائية للكون، وهو الافتراض الذي يدّعي القدرة على المعرفة، ويهمّش بذلك الوحي، ويكتفي بالعقل والتجربة فحسب، في حين أن النظام المعرفي التوحيدي ينبني على ثلاثية الوحي والعقل والتجربة، على الرغم من إيمانه وإقراره بنسبية المعرفة، إذ إن الحقيقة تفترض بالضرورة نسبية العلم والمعرفة(١٥٩).

والنتيجة، هي أن النظام المعرفي الإسلامي ينطلق من افتراض أساسي مؤداّه أنّ جميع مصادر المعرفة مهما تعدّدت تظل متوافقة في ما بينها ومتّسقة مع المبدأ الأسمى، مبدأ التوحيد، وثمة علاقة منطقية متصوّرة بين وعي التوحيد على المستوى الوجودي وبين التوافق المعرفي والتوازن الذي تؤكده الحقيقة القائلة إنه على الرغم من تعدّد مصادر المعرفة، إلا أنّ المرجع النهائي للمعرفة الكلّية هو الله سبحانه وتعالى(١٦٠).

الوحي هو المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة، بينما المعرفة الإنسانية على الرغم من انطلاقها من الوحي كمرجعية أساسية، وعلى الرغم من قراءة الكون بالاستناد إلى النموذج المعرفي التوحيدي، إلا أن معرفته تظل نسبية لا

---

(١٥٨) فؤاد باشا، المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(١٥٩) أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ص ٣٤ ـ ٣٧.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

ترقى إلى مستوى الإطلاقية والنهائية والكمال، لأنّ المعرفة مرتبطة بالإيمان، كما يقول الفاروقي. إذ إن الإسلام جعل تبيّن أنساق الله في الطبيعة مسألة إيمان، وإبراز تلك الأنساق بشكل صحيح كافٍ لمسألة التقوى، وتفسير تلك الأنساق وتعليمها للآخرين مسألة إحسان(١٦١).

ولما كان الإنسان المسلم مطالباً بالإحسان والتقوى، فإنه بالضرورة مطالب بالمعرفة أكثر، فإحسانه وتقواه رهينة ازدياد معرفته وتوسّعها؛ فالذين لا يعلمون ليس كالذين يعلمون قال تعالى: **﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾**(١٦٢) ولقد بينّت المدارس الفكرية الإسلامية مسألة المعرفة النسبية المطلقة، وأرجعت نسبية المعرفة إلى سوء استخدام أو فهم أو إدراك المعرفة المطلقة، معرفة الوحي والكون، بمعنى أن هناك فصلاً واضحاً بين النص والاجتهاد، يبيّن بشكل عملي الخط الفاصل بين المعرفة المطلقة والأحكام النسبية الفردية. غير أنّ هذا الفصل بينهما لم يتحوّل إلى علمنة قاطعة كما حصل في العصور الوسطى المسيحية؛ فبخلاف النماذج المعرفية الغربية المفتقرة إلى تجانسية مصادر المعرفة تتميّز النماذج المعرفية الإسلامية بهذا الانسجام. وقد حاولت المدارس الفكرية «أن تبيّن أنّ مصادر المعرفة التكاملية عوضاً عن أن تكون أقساماً وبدائل محددة؛ فالمقدرة العقلانية ضرورية لفهم الوحي، بينما الأحكام النسبية ترجع للأحاسيس والعقل، واحتمالية استخدامها الخاطئ يُوَجَّه ويُدَار بواسطة الوحي، إن جميع المدارس الفكرية قبلت مبدأ تكامل مصادر المعرفة ومبدأ الديمومة كسمة نموذجية للمعرفة الإسلامية»(١٦٣).

ولهذا عدّت المعرفة في النظام المعرفي الإسلامي مشروعاً مفتوحاً على النماء المستمر والتطوير الدائم، إنها اجتهاد دؤوب ومخلص من أجل إصابة العلم الحق، والعمل الحق، المتوافق مع سنن الله في الوحي وسننه في الكون أو الآفاق، وسننه في الأنفس. وهكذا تغدو المعرفة الإنسانية مشروعاً متجدداً لا يعرف الجمود والركود ما دام الاجتهاد المطلوب ديناً، يعتبر إدراكاً للحقيقة لا كل الحقيقة، ولا ذاتها، ومن ثم فهي ليست أزلية ولا أبدية، بل

---

(١٦١) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(١٦٢) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(١٦٣) أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» ص ١٣٩.

تاريخية. فما إن يحدث تعقُّل للواقع أصدق، حتى يتم تجاوز التعقل السابق[١٦٤]. وهو ما يجعل النظام المعرفي مختلفاً عن الأيديولوجيا باعتبارها نظاماً مغلقاً؛ فهي وإن كانت تتفق مع النظام المعرفي من حيث كونهما «يضعان أقوالهما في سياق منطقي مترابط ويعرضان خطابهما في نظام كلي متناسق (. . .) الأيديولوجيا (. . .) لا تنفتح إزاء إمكانيات الفكر الأخرى، فهي نظام مغلق ولا تستنبط خطابها عن طريق البحث المنهجي، وهي لا تقوم على أصول عقلانية بالأساس[١٦٥].

يقول (ريجس دوبريه): «. . . إن الأيديولوجية نسق جماعي وليس نتاجاً فردياً، فهي وسيلة للتعبير عن هوية جماعية وواقع اعتقادي. لذا فهي إدراك لواقع اجتماعي يتميز بصلة قربى مع الظاهرة الدينية، وذلك يعني أن البعد النفسي للأيديولوجية والمحتوى الاعتقادي يعيدها إلى شوط أبعد من ذلك الذي يتعلق بمعطيات الحداثة»[١٦٦].

فالأيديولوجية انتقائية في اختياراتها العملية والمعرفية دائماً، وتمثّل هذه الاختيارات بمجرد ولوجها إلى نظام الأيديولوجيا المغلق نسقاً أخيراً وثابتاً في البراهين، على حين تظل تلك الاختبارات مجرد حقائق افتراضية قابلة للتبديل والتطور في النظام المفتوح للعلم وإبستيمولوجيا العلم، وهذا ما يميز النظام المعرفي التوحيدي، فهو ليس أيديولوجية بأي معنى من المعاني، فهو لا يعمد إلى الانتقاء مثلما هو الأمر في الأيديولوجيا، فعلى الرغم من شدة خصوصيته يمتلك صفة المرونة وأنّ به مساحة كبيرة مفتوحة على التركيب والتضافر والمزج[١٦٧].

كما إنّ الاجتهاد يؤكّد أنّ المعرفية الإسلامية نظام ذو نسق مفتوح، على الرغم من وجود مجموعة من الثوابت الأساسية التي لا يجوز المساس بها[١٦٨]؛

---

(١٦٤) عرفان عبد الحميد فتاح، «الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن الكريم،» **أسلامية المعرفة**، السنة ٤، العدد ١٥ (شتاء ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٨٣.

(١٦٥) بكري خليل، **الإيديولوجية والمعرفة** (عمّان: دار الشروق، للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٦٧) منير، «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته،» ص ١٨٩.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

فالاجتهاد اليوم كما يطرحه الفاروقي لم يعد كما كان في السابق، لابد للمجتهد المعاصر «من إدراك قيم الإسلام بهيكلها الهرمي، إذ القيمة هي ما يجب أن يكون، أما الحكم فليس إلا وسيلة من وسائل تحقيقها، ومن المحال أن تتعارض الوسيلة مع المقصد الرامية إليه، فإن فُعلَت فهي وسيلة لغيره لا له، ومن ثم يصبح من المحال أن يؤدي الاجتهاد إلى تعطيل الحكم ويسمى اجتهاداً، لأن التعطيل مضادّ للعلاقة بين الوسيلة والقصد»[١٦٩]؛ فالمطلوب من المجتهد في نظر الفاروقي هو «تنظير القيم الإسلامية أو المبادئ الأولى أي ربطها ببعضها البعض بحيث تؤلّف في مجموعها هرَماً تَسلسَلَ فيه الفكر بمنطق الضرورة من طبقة إلى طبقة، وهذا يتطلّب تحديد المبدأ الأوّل في الإسلام، ثم استنباط ما يحويه من مبادئ وتحديد أولوياتها وتفاضلها، بحيث يكون الهرم مقياساً لما نريد أن نقيس من مسائل العصر»[١٧٠].

الملاحظ، إذاً، أنّ هرمية القيم وتسلسلها في نظام بمنطق الضرورة لا يتنافى وانفتاح هذا النظام على ما هو جديد بل يكمّلُه ويعضدُه، بمعنى أنّ اختلاف النظام المعرفي عن الأيديولوجية يعود إلى قابلية النظام للانفتاح بدلاً من عدم قابلية الأيديولوجية لذلك في غالب الأحيان. وعلى الرغم من التشابه القائم بين ارتكاز النظام المعرفي على العقيدة الدينية والأيديولوجية، والذي يكمن في وجود الرؤية الكلية والشمولية للكون، إلا أنهما يفترقان في البدء في طرحهما طريقة الحياة والوسائل التي تحقّق الغايات. والدليل على ذلك هو انفتاح النظام المعرفي الإسلامي على الأفكار المغايرة المستمدّة من الليبرالية والاشتراكية الغربية، على عكس الأيديولوجيات التي ترفض ما يغاير كليتها ومبادئها وفرضياتها وفلسفاتها في العموم. «والسبب الوحيد في ذلك هو أنّ المعرفية الإسلامية لا تمثّل في جوهرها أيديولوجيا تتضمن برنامجاً محدّداً وصارماً للعمل، بل تمثّل إطاراً عقدياً يبلور منهجاً في الرؤية، ويؤدي هذا المنهج في أساسه إلى تكريس موضوعة التعاونية(...) المعرفية الإسلامية بفضائها الواسع تملك طاقة استيعابية فريدة لسائر الأفكار الإنسانية التي تحاول تثوير الواقع وتجديده»[١٧١].

---

(١٦٩) الفاروقي، «الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام،» ص ٩.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٧١) منير، المصدر نفسه، ص ١٩٠.

إن نظام المعرفة الإسلامية يؤكد هذا المعنى ويربطه بغيره من المعاني لكي يرسم شبكة القيم، ولكن هذه الشبكة من القيم تكون مفتوحة على اختيار صياغاتها وفقاً للعنصر الزمني، وفي ذلك فقط يكمن تحدي المعنى لتحولات التاريخ، فالحقائق هنا لا تغيّر القيم كما يقول باشلار، ولكنها تحتفظ بها في رسم صياغات جديدة لحركة الفكر في الواقع؛ فهناك رابطة دائمة تصل الواقع بالقيم، وهي تشكّل أساساً ثابتاً لا يتزعزع في ترويض الأحداث والوقائع وسياستها. وفيما يروى عن ابن عباس أنه قال: »إذا أردتم العلم فثوِّروا القرآن«؛ والتثوير كما يفهمه البعض اجتهاد فيه تأويل، واستبصار فيه تحليل، وتدبر فيه تدليل، وهو ليس انحرافاً ولا مناقضة ولا زيغاً ولا معارضة، بل استلهاماً واستهداء وإعمالاً للفكر والتأمل. إنه استنهاض واستنباط ومساءلة وترجيح.

وإذا كانت الأيديولوجيا تقدّم بحسب «لوي ألتوسير» إجابات زائفة عن أسئلة حقيقية، فإنّ حركة الفكر في المعرفية الإسلامية تقدم إجابات حقيقية عن أسئلة حقيقية[(١٧٢)].

من هنا، إذاً، تتجلّى حقيقة النظام المعرفي الإسلامي الذي يؤمن بالنسبية والانفتاح على كل ما هو جديد، سواء من داخل حركة الفكر الإسلامي أو من خارجه، نظام يقبل الأفكار والحقائق من خارج النسق الإسلامي، وهو يتوافر على النموذج المعرفي الذي يزن به المسائل ويحكم به على الأفكار والتصورات التي من الممكن أن تصيب وجدانه فيعيش في توتر وقلق، يتوافر على النموذج الذي يقدّم الإجابات عن التساؤلات، تساؤلات الحائرين»... ويقدّم لهم مفاتيح الحقيقة، حقيقة وجود الله، ووحدانيته وتفرده بالخلق والأمر، (...) حقيقة الإيمان، (...) حقيقة الكون والحياة، (...) حقيقة الإنسان، (...) حقيقة وجوده، (...) وحياته وموته، (...) ونشوره»[(١٧٣)].

تنجلي حقيقة النظام المعرفي المفتوح في كونه لا يتنافي وصحيح العلم إن «صحيح العلم (...) لا يمكن أن يتناقض أو يتضادّ أو يتعارض مع

---

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(١٧٣) سالم القمودي، **الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨)، ص ٤٦.

صحيح الدين، لأنّ البحث في أي علم ومحاولة الكشف عنه أو شرحه أو تفسيره إنما هو بحق في ما خلق الله. أو في ما سخّره لنا ويسّره بأمره وحكمته (. . .)، وأي قوانين أو نظريات علمية حقيقية يتوصل إليها العلماء إنما هي سعي متواصل نحو الحقيقة (. . .)، نحو اليقين، وهي الغاية التي يرسمها الدين للإنسان. ويدفعه إليها، ويحثه على بلوغها درجة بعد درجة، وخطوة بعد خطوة، في طريق الإيمان بالله الخالق»[١٧٤].

فالعلم كما يقول «بول ديفز» في كتابه **الله والعقل والكون** «. . . بحث نبيل معطاء يساعدنا على الشعور بوجود معنى لهذا العالم بطريقة موضوعية منهجية، إنه لا ينكر وجود هدف وراء الوجود. بل على العكس، إنّ العلم بكونه يعمل، ويعمل جيداً، يشير إلى شيء عميق الدلالة في تنظيم الكون»[١٧٥].

فالدين الصحيح لا يتعارض أو يتناقض مع صحيح العلم، إذ تبيّن نتائج العلم وأبحاثه «أنّ كل محاولة لفهم طبيعة الواقع ومركز الكائنات البشرية في هذا الكون، لا بد أن تبدأ من أساس علمي متين، والعلم طبعاً، ليس النمط الوحيد للتفكير لكي يوجّه انتباهنا، فالدين يزدهر حتى في عصرنا (. .)، ولكن كما قال آينشتاين: الدين من غير العلم أعرج»[١٧٦].

تظل المعرفة الإنسانية في النظام المعرفي الإسلامي، إذاً، نسبية ومفتوحة على حركة الفكر وعطاءاته المتجدّدة المتوافقة مع الكليات الكبرى لهذا النظام، بمعنى أنّ حركة الفكر والعلم تحدث داخل إطار عقدي يحدّد للإنسان تصوّره العام للوجود، وفي ضوء هذا الإطار يتحدّد مفهوم العلم والمنهج العلمي والتفسير العلمي، وما إلى ذلك. «فالعلم هو العلم بنوع الموجودات التي حدّدها الإطار، والمنهج العلمي هو المنهج الذي يوصلنا إلى معرفة هذا النوع من الموجودات»[١٧٧]. إذ المعرفة بالموجودات هي في النهاية معرفة بالله.

يبحث علماء الطبيعيات الآن عن الوحدة بعد الشتات، عن مبدأ واحد،

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١٧٥) بول ديفز، **الله والعقل والكون**، ترجمة سعد الدين خرفان ووائل بشير الأتاسي، ط ٥ (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٧٧) شيخ إدريس، «إسلامية العلوم وموضوعيتها،» ص ٨.

أو نظرية واحدة ترجع إليها سائر النظريات الأساسية حتى تفسّر مظاهر الطبيعة بمبدأ واحد، ترجع إليه حقول القوة الطبيعية الأربعة المعروفة حتى الآن (الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والحقل القوي، والحقل الضعيف) (..). إن المبدأ الذي يجمع هذا الشتات هو مبدأ التوحيد، مبدأ الإيمان بالله واحداً لا معبود بحقٍّ سواه[١٧٨]؛ فهو الناظم الذي ينتظم الشتات، والضابط الذي يضبط حركة الفكر من الانفلات من الرؤية السليمة القويمة المتوافقة مع سنن الله في الوحي وسننه في الخلق، خصوصاً في ظل التأرجح الذي وقع فيه العقل الوضعي المعاصر، حين بقي حائراً متذبذباً بين نزعتين إنسانيتين مفتقدتين للناظم المنهجي والمعرفي التوحيدي، يتأرجح هذا العقل «بين خيارين، الاعتقاد بأنّ الذهن البشري إذا تزوّد بالتجهيز المناسب يمكنه التقاء الواقع، أو الاعتقاد أنه لا يتكامل أبداً إلا مع تمثّلاته (...)، إذا كان كل شيء ممكناً، وإذا كان نظام الأشياء ينصاع لنظام الأفكار، فإنّ فرض نظام اجتماعي على البشر يخترعه الذهن تطلّع مشروع، إنّ خلق إنسان جديد أفضل من السابق مهمة لها تسويغها»[١٧٩].

لا شك أن هذا النص يعكس نوعاً من الوثوقية في قدرة العقل، وفي مركزية الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية، التي تفصل سياق المعرفة عن سياق الوجود، والدين عن الحياة، والعقل عن الوحي، وتنساق وراء إبداعات العقول الإنسانية متناسية المبادئ والكليات الكبرى التي تحرّك الفكر؛ فتبعد نهايته عن بدايته، وغايته عن منطلقه، بينما النظام المعرفي التوحيدي مفتوح لجميع إبداعات العقول الإنسانية، لأنه يقوم على أنّ الله قد أودع في الكون حقائق وقوانين، وسخرها للمعرفة، أي يسّرها للذكر والمعرفة، فكما إنّ الكون مسخَّر في حركته، فهو أيضاً مسخَّر في معرفته، ولذلك فإنّ ما يصل إليه الإنسان يُعَدُّ مصدراً للمعرفة ينبغي فحصه وتمحصيه ثم قبوله إذا ثبتت صدقيته. ومن ثم فهذا النظام مفتوح غير مؤدلج...»[١٨٠] يقبل كل جديد في إطار النموذج المعرفي التوحيدي.

---

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧٩) برتران سان سرنان، **العقل في القرن العشرين**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٠.

(١٨٠) عارف، «مفهوم النظام المعرفي والمفاهيم المتعلقة به،» ص ٧١.

ينبع النظام المعرفي التوحيدي من تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم التوحيد، وتتمثّل تأسيساته في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان. ويظهر هذا التفاعل الزمني بصور عديدة في النص الذي يعد مرجعاً مهيمناً على ما سواه، فربانية هذا النظام المعرفي لا تمنع من فعالية الفكر في المواءمة بين النص والواقع في الاجتهاد. ولا تمنع من إقامة علاقات بينية بينه وبين النظم المعرفية الأخرى.

وليس أدلّ على انفتاح النظام المعرفي التوحيدي ممّا يتميّز به النص القرآني، فهو نص مفتوح لجميع البشر، كريم في طبيعته، ومن دلائل كرمه أنه يعطي لكل إنسان قدر حاجته وكفايته من دون أن ينتقص من معناه أي شيء؛ ففي النص الواحد المطلق تتفاعل عقول مختلفة، فتكون النتائج عادة محدودة لا تصل إلى إطلاقية النص القرآني، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنة فيه، لا يمكن ادعاء التعبير عنها كلها. مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته. لذلك تكون نتائج التعاطي مع القرآن الكريم مطلقة لمن تعامل معه، لأنّ ذلك يمثل غاية وسعه ومبلغ طاقته، ولكنها نسبية إذا ما نظرنا إليها في تطورها التاريخي(١٨١).

والنتيجة التي نخرج بها من هذا التحليل، هي أنّ النظام المعرفي التوحيدي الذي تتمحور موضوعات بحثه حول دراسة الوجود الإلهي والوجود الطبيعي والوجود الإنساني، يفيد أنّ المعرفة خاضعة للتطوّر والنموّ، نتيجة زيادة خبرة الإنسان وامتدادها وتصاعد أرقامها في كل ما يحيط بالإنسان، ومردّ ذلك كله يعود إلى أنّ أسرار الكون والوجود، وأسرار ومعاني الوحي تعتبر نظاماً مفتوحاً، خزّاناً من السنن والأنساق والأنظمة، وبالتالي فعلم الإنسان بالوحي وبالكون لا يعرف سقفاً محدوداً.

ثم إنّ ميادين العلم تزداد يوماً بعد يوم، وسنة بعد سنة، في كل عصر ومصر. إن على مستوى موضوعات العلم وأبحاثه، وإن على مستوى مناهجه وغاياته، وإن على مستوى أدواته وطرائقه وتطبيقاته وقيمه وإنجازاته، ما يوحي بتمدّد مجال النظام المعرفي؛ فالعلم والمعرفة بشكل عام ينموان باطراد

---

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

حركة الطبيعة وامتداد ظواهرها المستمرّة، وتنوّع خصائصها، وتعدّد عجائبها. الإنسان ميّال بالفطرة إلى البحث والكشف عن أسباب وعلل الظواهر وعلائقها قصد فهمها وتفسيرها ومن ثم تسخيرها، حتى يحقق الغاية من وجوده في الحياة، ليجسّد في النهاية قيم الاستخلاف والعمران والشهود[١٨٢]. كما إن اتساع مداركه وآفاقه يجعله يقترب أكثر من معاني الوحي، بغرض قراءته ومحاولة تطبيقه في سياق الأمر الإلهي بالقراءة، قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنشور، وفق منهجية معرفية توحيدية تجمع بين القراءتين.

من هنا تتجلّى حقيقة النسبية والانفتاح في النظام المعرفي التوحيدي، فهو لا يتوقف عند حد معيّن ولا ينغلق في نسق فلسفي ما، مثلما هو الأمر في الأيديولوجيا. وإنما يسعى دائماً نحو تحقيق المثل العليا والمطلقة التي رسمها الوحي، وحدّدتها عقيدة التوحيد، وهو ما جعله يتصف بالمعيارية والقيمية.

ثالثاً: الخصائص القيميّة

السؤال الذي نستهل به هذا المبحث هو، أين تكمن قيّمية النظام المعرفي التوحيدي؟

أشرنا في المباحث السابقة إلى أنّ النظام المعرفي قائم على مبدأ التوحيد، هذا الأخير الذي يعني أن مصدر المعرفة واحد، وخالق الكون واحد، وصانع الحق واحد، وهو ما يقتضي منطقياً أن تكون الحقيقة واحدة، والمعرفة واحدة مستمدة من الثنائية الوجودية، ثنائية الخالق والمخلوق، الخالق الذي رسم للإنسان نهجه في الحياة، وأمدّه بالوحي وبعث إليه الرسل والأنبياء ليضعوا له المثل الأعلى في الحياة، بحيث يتجاوز الإنسان حسّه وعقله وميوله وغرائزه، ويتطلّع إلى السماء ويتجاوز حياته الدنيا إلى الآخرة سعياً إلى الفوز والفلاح والنجاح في الدارين.

فما هي القيم التي رسمها الوحي، والتي تطبع في النهاية نظام الإنسان المعرفي، وتنعكس في حياته فكرة وعملاً وممارسة، فرداً كان أو جماعة، أمة أو إنسانية جمعاء؟ هل من الضروري أن يتصف النظام المعرفي بالقيم؟

---

(١٨٢) انظر: حسن، **نظرية العلم في القرآن**، ص ١٠٧ ـ ١١١.

ما علاقة الأخلاق بالنظام المعرفي، وما موقعها منه؟ ما علاقة قيمة الجمال بقيمة الحق وقيمة الخير؟ هل الحق دائماً جميل؟ وهل ما هو جميل خيّر؟ وهل ما هو حق خيّر؟ ما هو الناظم المعرفي الذي يربط بين هذه القيم؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك في الواقع الإنساني؟ وإلى أي مدى؟ وهل في مقدوره بلوغ ذلك؟

ولعلنا نبدأ الإجابة عن هذه التساؤلات بقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، الذي يستهله بتساؤل، حيث يقول: «رب سائل يقول: وما شأن القرآن بالحضارة ومشكلاتها ومذاهبها، وإنما هو كتاب دين وعبادة، يذكّر الناس بعباداتهم وواجباتهم تجاه ربهم..؟ والجواب أن القرآن لم يكن كتاب دين وعبادة، إلا من حيث إنه يحمّل الناس جميعاً مسؤولية بناء حضارة»(١٨٣). والحضارة التي هي مسؤولية الإنسان، إنما تنبني على جوهر، هو التوحيد، كما يقول الفاروقي، هو الذي يمنحها هويتها، ويربط جميع مكوّناتها معاً ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسميه حضارة، بمعنى أنّ هذه الحضارة تقوم على نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، وهذه النظرة إنما يحددها التوحيد(١٨٤).

يدرك الإنسان صانع الحضارة أنّ وجوده في الكون، فيه حكمة «والحكمة من وجوده فوق هذه الأرض هو مشاهدة عظمة الله، ومشاهدة آياته، وعن طريق هذه المشاهدة يتعلّم الإنسان، يتفكّر، يتفقّه، ويتوقّد ذهنه فيدرك، وبما أَودع فيه من فطنة يرى إبداع الخالق، وبما أودعه الخالق فيه من ذكاء يحاول أن يبتكر حتى تأخذ الحياة زخرفها، **فالإنسان خليفة الله في أرضه، استخلفه فيها ليكون أداة صلاح، وأداة عمل، وعلى خلق قويم**»(١٨٥).

فالوظيفة التي يحملها القرآن للإنسان، إذاً، إنما هي عمارة الأرض بمعناها الشامل، وهي تشمل في ما تشمل، إقامة مجتمع إنساني سليم،

---

(١٨٣) محمد سعيد رمضان البوطي، **منهج الحضارة الإسلامية في القرآن** (دمشق: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ٢٤.

(١٨٤) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ١٣١.

(١٨٥) عبد الباري محمد داود، **دراسات فلسفية وإسلامية في الآيات الكونية** (القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٥٩.

وإشادة حضارة إنسانية شاملة. ليكون الإنسان بذلك مظهراً لعدالة الله تعالى وحكمه في الأرض، ولكن لا بالقسر والإجبار، بل بالتعليم أو الاختيار؛ فنصوص القرآن فيها تصريح بالمهمّة الأساسية التي كُلّف الإنسان في حياته الدنيوية هذه أن ينهض بها، ألا وهي تحقيق جامعة إنسانية فعالة في سبيل عمارة الأرض وتحقيق الوظيفة الوجودية[١٨٦].

غير أنّ تحقيق هذه العمارة والحضارة، ينبني على جملة من القيم والمعايير التي ترشد مسيرة الإنسان في حياته، وتضبط سلوكه وتصحح فكره وتنيره، تحقيقاً للإنسان بين فكره وروحه وسلوكه وحياته مع المبدأ الذي قامت عليه الحضارة، وهو التوحيد، بما يحمله من دلالات وبما يقتضيه من تجلّيات، تمس كل جوانب حياة الإنسان. ومن القيم الأساسية التي تلازم عمارة الإنسان وخلافته في الأرض، «العمل الصالح». إذ إن العمل الصالح هو الترجمة العملية والتطبيق الكامل للعلاقات التي حدّدتها فلسفة التربية الإسلامية بين إنسان التربية الإسلامية من ناحية، وبين كل من الخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة من ناحية أخرى (...)؛ فالعمل إذاً، بتعبير «ماجد عرسان الكيلاني» هو: حركة وهدف. والقرآن يسمي الحركة المتوجهة نحو الهدف «إرادة». وتوصف الإرادة بـ «العزم والإخلاص»، إذا تحرّكت إلى الدرجة التي تحقّق الهدف. ويوصف الهدف بـ «الصواب»، إذا اتفق مع سنن الخلق وقوانينه، ويوصف بـ «الخطأ» إذا خالفها، ويسمى مقترفه «خاطئاً» وثمرته «خطيئة»[١٨٧]. ولهذا يحرص النظام المعرفي على تربية الفرد على تعشُّق المثل الأعلى الذي «يعني نموذج الحياة المعنوية والمادية التي يراد للإنسان المسلم أن يحياها، وللأمة المسلمة أن تعيش طبقاً لها في ضوء علاقات كل منهما بالخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة»[١٨٨].

وانطلاقاً من مبدأ التوحيد، يقرر القرآن الكريم أن الله وحده هو الخبير الحقيقي بتخطيط المثل الأعلى أو نموذج الإنسان الصالح المصلح، لأنه هو وحده خالق الإنسان ومصوّره ومصمّمه، لذلك لا يمكن أن يشاركه تعالى أحد في تحديد «المثل الأعلى» المتعلّق بحقائق الوجود وتطبيقاتها العملية. قال

---

(١٨٦) البوطي، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨٧) الكيلاني، **أهداف التربية الإسلامية**، ص ٦١ ـ ٦٩.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

تعالى في محكم تنزيله ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(١٨٩)؛ فالمثل الأعلى هو وعي كامل بقوانين الخلق وسنن الوجود وغاياته العليا ومقاصدها(١٩٠). فهو يجيب عن سؤال طرحه الإنسان ولا يزال يشغل البعض، وهو: لماذا خلق الإنسان؟ من أجل ماذا وجد الإنسان؟ ولماذا خلق الكون؟ ولماذا وجدت الحياة؟

إن المثل الأعلى يجيب الإنسان عن كيفية بدء الخلق، كيف ينمو ويزداد، ويعطيه فكرة عن المبدأ والمسار والمصير، ويحدد له ما ينبغي أن يفعل، وكيف يعيش، ولمن يعيش، وما العلاقة التي تربطه بخالقه، وبنفسه، وبالكون، وبالبشرية جمعاء. إنه يحدّد له قيم الكرامة والتكريم والتفضيل التي وهبها الله له، وميزه بها على سائر الخلق. كما يحرّره المثل الأعلى من وثنية الآباء والسادة والكبراء، ويلقنه جملة من الدروس والعبر حتى يهتدي بها في حياته(١٩١). يبيّن له ما ينفعه وينفع غيره، وما يضرّه ويضرّ غيره أيضاً. يستمد الإنسان، إذاً، قيمه من الوحي، الذي يخبره أن الذين «سيجنون الحصاد هم الذين يتلقون آيات الله في الآفاق والأنفس، وهم الذين يعرفون سنة الله وقانون عمل الله في التاريخ، وكيف يخلق الله التاريخ، وكيف يساهم البشر في صنع هذا التاريخ بما حباهم الله من سلطان التسخير. هذا السلطان هو الذي يرفع الإنسان من عالم الأشياء إلى الخلق الآخر، والذي يسمّيه إقبال (النيابة الإلهية)»(١٩٢).

فالنظام المعرفي هو إيجاد العلاقة السليمة بين الإنسان والكون والحياة، بين الدين والدنيا، بين الأصيل والمعاصر، بين الأخلاق والسياسة، بين التوحيد والحياة، بين أن تسيطر على الدنيا أو تسيطر الدنيا عليك. إن ذلك كله هو لب القرآن ومحور اهتمامه، فلا يمكن الإنسان أن يحقق وجوده إلا بهذه القيم، التي يمدّه بها الوحي فيضمن توازنه واستقامته في الحياة(١٩٣).

---

(١٨٩) **القرآن الكريم**، «سورة الروم،» الآية ٢٧.

(١٩٠) الكيلاني، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

(١٩١) جودت سعيد، **اقرأ وربك الأكرم**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٣م)، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

فبدلاً من أن يستمد البشر قيمهم من الوحي، نجدهم كما يرى فريديرك إنغلز(١٨٢٠ ـ ١٨٩٠) يستمدون قيمهم وأفكارهم الخلقية من العلاقات العملية التي يستند إليها وضعهم الاجتماعي، ومن العلاقات الاقتصادية التي تهتمّ بالإنتاج والتبادل[١٩٤]؛ فمنظومة القيم في النظام المعرفي الغربي، تعتبر العالم نسبياً، في صيرورة دائمة، وكل شيء متغيراً بما في ذلك الطبيعة البشرية؛ فما نسمّيه الطبيعة البشرية هو فكرة ناقصة، فالبشر يغيّرون في «طبائعهم» في عملية تاريخية لها صلة وثيقة بالأدوات التي يشكلونها لصياغة عالمهم. والنتيجة كما يرى «كافين رايلي» في كتاب **الغرب والعالم**، أن الطبيعة البشرية في واقع الأمر تتحرك بحسب صيرورة المادة، أو بحسب الظروف التاريخية، بمعنى لا توجد طبيعة بشرية تتسم بقدر من الثبات[١٩٥].

والسؤال المطروح هو: هل يمكن أن نعرف نتيجة ما نحن مقبلون عليه من دون أن نؤمن بأن ثمة طبيعة بشرية تتسم بقدر كبير من الثبات؟ هل يمكن أن نصدر حكماً على أفعالنا وأفعال الآخرين من دون مرجعية إنسانية نهائية؟ هل يمكن أن نميز بين ما هو إنساني وغير إنساني، من دون افتراض وجود طبيعة بشرية[١٩٦]؟

إن منظومة القيم في النظام المعرفي الغربي، لا تؤمن بـ «وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعي المادي (فهي الحياة الدنيا ليس إلا)، ومن ثَم لا يمكن الوصول إلى أي يقين معرفي؛ فالحقيقة نسبية. ومع غياب الحقيقة لا يمكن أن يكون هناك حق ولا يمكن التوصل إلى أية قيم أخلاقية؛ فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعني في واقع الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة، ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه»[١٩٧].

وهو ما يعبّر عن فلسفة أو نموذج معرفي، الذي يعتبر أن الحديث عن الإنسانية وهم، وأنّ الاستنارة المضيئة حلم وعبث، وأن الأجدر بالإنسان أن يتكيّف كبراغماتي، وأن يتبع اللامعيارية[١٩٨].

---

(١٩٤) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ص ٣٠٧.

(١٩٥) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحضارة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ١٤٤.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٥١.

أما منظومة القيم في النظام المعرفي التوحيدي، فهي قائمة على مبدأ وحدة الإنسانية، كنتيجة طبيعية لمبدأ وحدانية الله ووحدة المعرفة، ووحدة الحقيقة. القيم عنصر داخل نسق معرفي منسجم العناصر، متوافق البناء، يقول الفاروقي: «... مادامت الوحدانية صفة من صفات الله عز وجل وهو سبحانه الخالق، فلا بد أن تحكم صفة التوحيد الإلهي علاقة الله بكل البشر، لأنهم جميعاً خلقه. ومن الطرف الآخر لا بد للبشر أن يرتبطوا جميعاً كمخلوقين بخالقهم (...)، إنّ البشر يمكن أن يتفاوتوا في الخصائص من العنصر واللون والبنية والشخصية واللغة والثقافة، لكن أيّاً من هذه الخصائص لا يمثّل قيمة وجودية، بمعنى أن يجعل من الشخص كائناً مختلفاً، كما لا يستطيع أي منها أن يؤثر في وضع الشخص كمخلوق أمام الله سبحانه»[١٩٩].

من هنا يتبيّن أنّ مسألة الأخلاق وسلوك الإنسان تشكّل علاقة فارقة بين النسقين الإسلامي والغربي، هذا الأخير الذي «يختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية أو الشروط الاجتماعية، وبين التفكير الكوني وفق (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) التي تمتد بالإنسان والطبيعة إلى ما هو أبعد من جدلهما الوضعي، سواء أكان هذا الجدل ماركسياً أو ذرائعياً براغماتياً، وسواء فصل بين فلسفة العلوم الطبيعية وفلسفة العلوم الإنسانية أو لم يفصل بينهما. وسواء فهم جدل الإنسان فهماً وجودياً أو فهماً مادياً جدلياً. وسواء فهم جدل الطبيعة بمنطق الجبريات الحتمية أو النسبية الاحتمالية»[٢٠٠]؛ فمنظومة القيم داخل إطار التفكير الكوني، كمفهوم شمولي يستمد من منهجية القرآن المعرفية، وعبر الجمع بين القراءتين، تعيد طرح مقولة الإنسان، كما تعيد طرح مقولة الطبيعة، في أطر سرمدية كونية لامتناهية زماناً ومكاناً، إذ لا يمكن النظر إلى الإنسان فكره وسلوكه وقيمه وممارساته وغاياته وأحلامه وآماله وميوله ورغباته، بمعزل عن فلسفة الطبيعة التي يحيا فيها، ويتناغم معها ويسخّرها لصالحه «فحيث كانت سرمدية الكون في(الرتق) كانت سرمدية الإنسان في الموت؛ فالسموات والأرض كانتا في سرمدية الرتق **﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنْ**

---

(١٩٩) الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**، ص ١١٤.

(٢٠٠) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، ص ٣١٠.

الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلا يُؤْمِنُونَ﴾[٢٠١]. ومن بعد سرمدية الرتق حدث الفتق (الانفلاق) ثم حدث (التركيب)، ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ثم تستمر السرمدية ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[٢٠٢] وكانت سرمدية الإنسان في الموت ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢٠٣].

يستنبط «حاج حمد» منظومة القيم من هذه النصوص القرآنية التي توحي بسرمدية الكون وسرمدية الإنسان، فبرأيه أنّ هذه السرمدية الإنسانية الكونية المطلقة اللامتناهية، تستولد أخلاقاً وقيماً عقلية، غير أخلاق الوضعية المستولدة من الرؤية الموضعية للإنسان والكون، الرؤية التي تحصر الزمن ما بين حدّي الميلاد والموت بالنسبة إلى الإنسان، وحدي التركيب والفناء بالنسبة إلى الظاهرة الطبيعية؛ فإذا كانت منظومة القيم في الرؤية الغربية تجسّد قيم التفكيك على مستوى الإنسان والطبيعة فإنها داخل النسق الإسلامي، يكون التفكيك بالنسبة إليها بداية. أما التركيب فغاية. فـ «. . . أصول القيم الأخلاقية والعقلية تتّجه إلى التركيب وغاياته وليس إلى التفكيك؛ فالكونية المعاصرة تبتدئ بالانفلاق ﴿رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[٢٠٤] والإنسان المعاصر تبتدئ حياته من بعد سرمدية الموت بالماء ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[٢٠٥] فمجرى التفكيك وهو في حالة الصيرورة، لا يحمل القيم العقلية والأخلاقية وإنما يحمل المنحى الطبيعي ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، أما قيم التركيب فإنها تحمل التعالي الأخلاقي والعقلي ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٢٠٦].

أما الإطار الفلسفي لقيم التركيب فهو الحق ـ في مقابل ـ الخلق، وهكذا جاءت غايات التركيب ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ. مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٢٠٧].

---

(٢٠١) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٣٠.
(٢٠٢) المصدر نفسه، «سورة إبراهيم،» الآية ٤٨.
(٢٠٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨. وانظر: حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، ص ٣٣١.
(٢٠٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ٣٠.
(٢٠٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣٠.
(٢٠٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٣١.
(٢٠٧) **القرآن الكريم**، «سورة الدخان،» الآيتان ٣٨ ـ ٣٩.

فالله، إذاً، خلق البشر وجعلهم خلقاً واحداً متساوين، وهذا هو أساس العالمية في الإسلام كل البشر عند الله سواء، تميز بينهم أعمالهم في الفضائل الخلقية والإنجازات الإعمارية والإصلاحية والحضارية والثقافية.

إن الإنسان يستلهم قيمه وأخلاقه من نصوص الوحي بحيث يكون من الواجب عليه دينياً وأخلاقياً أن يحب أقرباءه وقومه ويخدمهم ويدافع عنهم بالحق ضد كل اعتداء وظلم، وكذلك أرضه، من دون أن يعني ذلك عداء لسواهم من البشر والأوطان، بل بالعكس، فإنّ حب المرء وإعزازه لأقربائه وقومه ووطنه جزء، وحلقة من مجموعة من المشاعر الفطرية السليمة التي تبدأ بالذات وتنتهي بالإنسانية قاطبة، جزء من كل موحّد، ومصلحة واحدة، ومصدر واحد، وغاية مشتركة في الهداية والإصلاح والإعمار ونفع الخلائق.

فالتوحيد هو المقدمة الضرورية التي تبنى عليها لزوماً كل صور وحدة الإنسانية «فمفهوم الإنسان في العصر الحاضر في ظل مفاهيم الحضارة الغربية يكاد يقوم كله على العنصر كتحديد مطلق للإنسانية. ومفهوم المجتمع يقوم على العنصر كأساس مطلق للنظام والبناء الاجتماعي. ولم تتح أبداً فرصة تجربة وممارسة مبدأ عالمية «عصر التنور» قبل أن يتم رفضه لصالح المبدأ العنصري الذي دانت به الرومانتيكية. بل لقد كانت عالمية «عصر التنور» تجريدات نظرية وموضع شك، حتى على يد أمير هذه الحركة «إيمانويل كانط» حيث تعتبر أن مختلف شعوب البشر تتدحرج ما بين رفيع ووضيع...»[٢٠٨].

وهي رؤية وضعية تفتقد المبدأ الذي يحفظ كرامة الإنسان والشعوب وتكريمه باعتباره مخلوقاً لله الواحد، المبدأ الذي يحرر الناس من سلطان العقائد الوثنية أو المذاهب الوضعية، لا يمكن تحقيق ذلك إلا بالرجوع إلى المصدر الواحد، الحق تعالى، مصدر كل الحقائق المعرفية الجزئية، التي تكشف عن وحدة النظام بين الظواهر الطبيعية والإنسانية. وهو المبدأ الذي يبحث عن محور الوحدانية في الشخصية الإنسانية بالرغم من اختلاف الألوان والأعراق والأوطان والأجناس، كما يبحث عن محور الوحدانية في الكون بأجمعه مجتمعاً في وجود واحد[٢٠٩].

---

(٢٠٨) الفاروقي، **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**، ص ١١٧ ـ ١١٩.

(٢٠٩) فؤاد باشا، **دراسات إسلامية في الفكر العلمي**، ص ١٣٤.

ولما كان التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية، كما يقول الفاروقي، فإنه من اللازم منطقياً أن تكون الحضارة الإسلامية مستمدة «أصولها وغايتها ومقاصدها المعرفية من الوحي المنزّه عن التأثّر بوجهات النظر الإنسانية، المتعالي على عوالم الزمان والمكان (. . .)أهداف الوحي ومقاصده هي تحقيق الخير لكل بني الإنسان وتوظيف المعرفة لصالح كل بني الإنسان، فأهداف الوحي ومقاصده عامة للإنسان»[٢١٠].

إن هناك فارقاً أساسياً بين النظامين المعرفيين التوحيدي والوضعي. ولعل هذا الفارق يبدو واضحاً بين عالم يوظف علمه ومعرفته لصالح الإنسان وعمارة الكون، وعالم آخر يوظف علمه لتدمير الإنسان وخراب هذا الكون.

والقرآن الكريم يربط في تناسق عجيب بين أركان المعرفة ووظيفة الإنسان من جانب، وبينه وبين الكون كموضوع للمعرفة من جانب آخر، كما يربط بين هذين الركنين وأهداف المعرفة وغايتها من جانب ثالث، لتكتمل بذلك وحدة الموقف المعرفي في موضعه، وفي غايته، وفي وسائله. ويكون الإنسان باعتباره سميعاً بصيراً عاقلاً ذاتاً عارفة، وتتوحّد به ومعه وسائل المعرفة وأدواتها، وباعتباره جزءاً من هذا العالم يكون هو نفسه موضوعاً للمعرفة. وفيه يتوحّد الموقف المعرفي كلّه، وبه تتحقّق أهدافه ومقاصده، فيكون هو الذات العارفة وهو وسيلة المعرفة، وهو موضوع المعرفة، وبه تتحقّق غاية المعرفة، فالموقف المعرفي كلّه يتوحّد في الإنسان[٢١١].
الموقف المنبني على قيم الوحي ومقاصده. فمن مقاصد الوحي، تنظيم قيم الإنسان وضبط علاقاته بغيره، ينطلق البشر في اعتقادهم وأعمالهم وحركاتهم من هذه القيم «إذ على أساسها يكون الالتزام وتنبني المسؤولية الفردية والجماعية وينتهي إليها مصيرهم يوم الدين، فالقيم أو الأخلاق في شطرها الأول اعتقاد وفي شطرها الآخر عبادة أو أحكام شرعية، وهي تلخّص الإيمان الذي يعتقده المسلم والمنهج الذي يلتزمه في العلم»[٢١٢].

ألم يخبر الوحي الإنسان بأن الظلم هو إيذان بهلاك القرى؟ مصداقاً

---

(٢١٠) محمد السيد الجليند، **الوحي والإنسان: قراءة معرفية** (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٤٠.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢١٢) الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، ص ٧٧٩.

لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾[٢١٣]. ألم يربط الله سبحانه وتعالى قيم الحق والعدل والخير والإحسان بفلاح الفرد والمجتمع في الدنيا والآخرة؟ إن الله ربط بين هلاك الأمم وانهيار الممالك بالظلم، وكان ضياع العدل وسيادة الظلم سبباً طبيعياً في انهيار المُلك»[٢١٤]. إنّ هذه القيم تمثل إحدى السنن الكونية في الاجتماع البشري، وهي لا تتخلف أبداً، سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً، فعندما تأتي أفعال الإنسان متوافقة وسنن الله في الخلق تسود بالضرورة قيم العدل والأمن، على النفس والمال والعرض، وتتحقّق قيمة الإنسان في الوجود؛ فالعلاقة بين الإنسان والكون لا تقبل الانفصال، فكل رؤية معرفية عن الإنسان والحياة والله والكون، تنعكس مباشرة على واقع الأفراد والمجتمع، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الفصل بين القيم والواقع، أو بين القيم والحضارة، أو بين القيم والمعرفة، لأنّ ذلك كلّه يعدّ من الخصائص القيمية للنظام المعرفي، التي تحقق الأخلاقية والجمالية والغائية في حياة الإنسان. يقول الفاروقي: «فمنذ قيام الدين الإسلامي، ترسّخت الفكرة القائلة إنّ كلّ فكرة ومناسبة وشيء يجب أن يكون تحت تأثير الفكر الإسلامي وملتزماً به، والفن، مثل أي شيء آخر، يعد جزءاً متمماً من النظام الشامل الذي يسري في تضاعيف حياة الأمة»[٢١٥].

ولعل هذا ما يميّز قيمية النظام المعرفي التوحيدي، عن وضعية النسق الغربي. إذ إن المعرفية الإسلامية التي تنعكس على حياة الوجود الإنساني إنما تنبني على دعامتين: القول والفعل، حيث اشتغل أهل الفكر بالبحث عن حقيقة الفعل الإنساني كما اشتغلوا بالبحث في حقيقة القول الإنساني، فبحث اليونان رفع شأن القول لظهور دلالته على العقل، بينما بحث العالم المسلم، رفع شأن الفعل لظهور دلالته على الخلق[٢١٦].

ما يميز، النظام المعرفي الإسلامي إذاً، أن الإنسان فيه كما يقول طه عبد الرحمن «يدرك المتخلق (. . .)إن الإنسان ما خلق إلا ليتخلق وأنه لا يكون له

---

(٢١٣) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٥٩.

(٢١٤) السيد الجليند، المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٢١٥) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٥٣٩.

(٢١٦) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٧٧.

من الإنسانية إلا على قدر ما له من التخلق الذي من أجله خلق، بحيث إذا قام بشرطه على تمامه حقق الإنسانية فيه، وإذا تركه سقط إلى رتبة البهيمية»[٢١٧].

يخلص طه عبد الرحمن في تحليله إلى أنّ النظام المعرفي الغربي يفتقر إلى «حضارة القول التي هي الوجه الثاني لحضارة اللوغوس الحديثة ظلمت الإنسان بترجيحها جانب القول على جانب الفعل، واتخذ هذا الظلم مظاهر تجلّت في مضرات ثلاث أصابت الفعل الخلقي، وهي التضييق من مجاله وتجميد حاله والتنقيص من شأنه. . .»[٢١٨]. ولا مخرج من هذه الأزمة إلا بالتجربة الخلقية، التي تدفع ضرر التضييق ودفع ضرر التجميد ودفع ضرر التنقيص، لأنها تكمن في تحصيل أسمى ما يسعى إليه المرء، وهو السعادة، وفي تزويده بأوسع نظرة للإنسان وبأرقى ذوق للجمال[٢١٩]. وبذلك يتسامي النظام المعرفي التوحيدي، ويتغلب على سوءات حضارة القول ومظالمها للإنسان، إذ إنّ أسمى غايات المعرفة الارتقاء بالإنسان إلى إنسانية، والارتقاء بالكون إلى الألفة والحب، والارتقاء بعبوديته إلى مصاف الملائكة الذين **﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾**[٢٢٠].

هكذا، إذاً، تتجلّى مرة أخرى، قيمية النظام المعرفي التوحيدي، الذي لا يؤمن بالنظر من دون العمل ولا بالقول من دون الفعل «فلقد بارك الله لنا في غرائزنا ومشاعرنا وفي طعامنا ودنيانا، وفي نفس الوقت حذرنا من أن نسمح للدنيا بالسيطرة عل الحياة وخرق الأخلاق، وهي الروحانية الصحيحة أو الحضارة معاً. . . فالنظام المعرفي في حاجة إلى ما يعيشه ويحياه ديناً ودنيا، قانوناً وأخلاقاً، فناً وثقافة، علماً وهدى، إنه من دون هذه القيم التي رسمها الوحي لا يمكن أن يكون نظام المعرفة توحيدياً صحيحاً في الواقع[٢٢١].

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.
(٢٢٠) **القرآن الكريم**، «سورة التحريم،» الآية ٦.
(٢٢١) الفاروقي، «أبعاد العبادات في الإسلام،» ص ٣٦ ـ ٣٧.



القسم الثالث

نقد النظام المعرفي الغربي



الفصل السادس

النظام المعرفي الغربي

تمهيد

من المسلّم به أنّ النظام المعرفي الغربي قائم على ثنائية العلاقة بين الإنسان والكون، والإنسان وأخيه الإنسان، وتدور معظم إشكالياته المتنوعة حول هذه الثنائية، هذا النظام في حقيقته مبني على رؤية معرفية تحدّد مفهوم الإنسان لذاته، ولمحيطه الطبيعي الذي يعيش فيه، وللحياة التي يحياها، فتكون في النهاية مكوّناته كالآتي:

- الإنسان
- الكون
- الحياة

وهذه الرؤية المعرفية تستند في الواقع إلى جملة من الافتراضات المعرفية (الإبستيمولوجيا) والمنهجية والوجودية، ترسم في النهاية معالم النظام المعرفي الغربي السائد. هذه الافتراضات تحدّدها مجموعة من الأسس والركائز، التي بدورها لا تنطلق من فراغ، بل لها جذور ومصادر في التاريخ الفكري والحضاري للإنسان الغربي، وهو ميّز هذا النظام المعرفي ببعض الخصائص عن غيره من الأنظمة المعرفية والحضارية المختلفة عنه في الأسس والمنطلقات.

وتشير بعض الدراسات إلى أن جوهر النظام المعرفي الغربي له ثوابت ومشتركات أساسية لا يحيد عنها، على الرغم ممّا أصابه من التغّير والتبدّل والتطوّر عبر مساره التاريخي، بمعنى أنه عاش تحوّلات وتبدّلات انتقلت به

من القرون الوسطى، إلى عصر النهضة، ثمّ عصر التنوير، فالحداثة، إلى ما بعد الحداثة، ونهاية التاريخ والإنسان الأخير، وما إلى ذلك من المصطلحات التي يُنعَت بها هذا النظام المعرفي.

وللوقوف على حقيقة هذا، نطرح التساؤلات الآتية:

- ما هي الافتراضات الإبستيمولوجيا والمنهجية والوجودية للنظام المعرفي الغربي؟
- ما هي مصادر النظام المعرفي الغربي؟
- ما هي خصائص النظام المعرفي الغربي؟

أولاً: افتراضات النظام المعرفي الغربي

المعلوم في النظام المعرفي الغربي أنّه يقدّم رؤية شاملة تجيب عن الأسئلة النهائية بطريقة تختلف تماماً عن إجابات النظام المعرفي الديني، لأنّه نظام علماني ينكر الغيب ولا يؤمن بوحي خارجي. وهذا الاختلاف أعطى هويّة مميّزة للمجالات المعرفية والعلوم المتخصصة، الكونية الطبيعية منها، والاجتماعية والإنسانية. وتتمثّل هذه الهويّة المميّزة للنظام المعرفي في: رؤية خاصة للعالم (World View)، وفي منظومة المعتقدات (Belief System)، تعالج القضايا الوجودية (Ontological) والمعرفية (Epistomological) والمنهجية (Methological)، ولتوضيح علاقة النظام المعرفي - الذي يعطي هذه الرؤية أو المعتقدات - بالبنية الأساسية والقواعد المعرفية لحقول التخصص المختلفة، يلزم تمييز الافتراضات النظرية الأساسية لهذا النظام في معالجته للقضايا الوجودية والمعرفية والمنهجية[1].

- القضايا الوجودية

يفترض النظام المعرفي الوضعي وجود الحقيقة مستقلة عن الذات الإنسانية، قائمة بذاتها في عالم الواقع، وأشياء الكون وأحداثه وظواهره

---

(١) فتحي حسن ملكاوي، «طبيعة النظام المعرفي وأهميته،» ورقة قُدّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، تحرير فتحي حسن ملكاوي (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٣٢ - ٣٣.

تتحكّم في سلوكها قوانين طبيعية صارمة، وتعميماتنا عنها يفترض أن تكون مستقلّة عن الزمن والسياق.

ـ القضايا المعرفية

يفترض النظام المعرفي الغربي بأن الباحث يتّصف بالاستقلال والموضوعية الكاملة إزاء موضوعات البحث، بشكل يتخلّى فيه بطريقة ميكانيكية عن أيّة قيم أو تحيّزات أخرى.

ـ القضايا المنهجية

يفترض النظام المعرفي الغربي أن الأسئلة والافتراضات التي تُكَوّن موضوعات البحث يتم اختبارها تجريبياً، في ظروف من الضبط التجريبي الصارم.

إنّ أيّ تغيير أو تعديل في هذه الافتراضات وتقديم افتراضات أخرى جديدة سيغيّر لا محالة من طبيعة النظام المعرفي وهويته، غير أنّ تغيّرها سيظلّ يمسّ الجوانب الثانوية، طالما لا يتمّ تغيّر الأسس والمرتكزات المعرفية والوجودية. والمتتبّع لحركة الفكر الفلسفي المعاصر يدرك أنّ التعديلات التي قدّمتها بعض المدارس الفكرية في العقود الأخيرة من القرن العشرين من داخل النظام المعرفي نفسه، قد أعادت صياغة هذا النظام بصورة تبدو للبعض أعمق، ولكنها في الحقيقة لم تمسّ صميم الفكر وخلفياته، ونعني بها دراسات ما بعد الوضعية (Post Positivism)، والمدرسة النقدية الجدلية (Critical Dialectism)، والمدرسة البنيوية (Constructivism)[٢].

تتّصل الأسئلة الفلسفية للنظام المعرفي الغربي بـ: علي ماذا يقوم معتقدك؟ وكيف تبرّره؟ وكيف يتأتّى لك أن تعرف ذلك؟ ومتى تتأكد من أنك تعرف مباشرة بمسألة المصدر الأساسي للمعرفة؟ وتحتاج هذه الأسئلة إلى إجابات مرجعية تحدّد وتدافع عن الأسس التي يستند إليها المرء في اعتقاده بشيء ما، أو ادعائه معرفة ذلك الشيء، مرجعية تتعلّق بالوحي أو بالتقاليد أو بالتجربة أو بغير ذلك.

---

(٢) المصدر نفسه، ص٣٣، وجون ستروك، **البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا**، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ ٢٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦).

ثمّة وجهة نظر تقول إن تاريخ الفكر الغربي هو إلى حدّ كبير تاريخ محاولات الدفاع عما تدّعيه تلك المرجعيات. وتقول أيضاً إن العقلانية التي ترى أن المرجعية الوحيدة المسموح بها هي المرجعية القائمة على وحدة العلم، ليست ردّ فعل للتراث المرجعي، بل هي جزء لا يتجزأ منه[٣].

والإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة تتّخذ في النهاية بنية ثلاثية، تتلخّص في فروع أساسية هي:

١ ـ الأنطولوجيا: أو البحث في طبيعة الوجود وحقيقته.

٢ ـ الإبستيمولوجيا أو نظرية المعرفة: أو دراسة المسائل المطلقة المتصلة بطبيعة العلم الإنساني وصوابه وخطئه وحدوده التي يقف عندها.

٣ ـ الأكسيولوجيا: وهو البحث في ماهية القيم وحقيقتها ودلالتها[٤].

١ ـ مسائل الوجود (الأنطولوجيا)

تنطوي مسائل الوجود على جملة من التساؤلات تباينت إجابات الفلاسفة والعلماء حولها، منها مثلاً: هل في الوجود في قرار الأحداث الكونية المتغيّرة شيء ثابت؟ البعض ذهب إلى القول بوجود جوهر ما وراء الأحداث المتغيّرة التي تحدث في الكون. والبعض الآخر أنكر حقيقة أيّ شيء غير الأحداث المتغيّرة كما هي؛ في حين ذهب آخرون إلى اعتبار «الكون هو كلّ ما هو موجود وما وُجد وما سيوجَد، وأن حجم الكون وعمره خارج إدراك الإنسان العادي.(. . .) وأنّ الكائنات البشرية خُلقت لكي تفكّر، وأنّ الفهم متعة، والمعرفة شرط لاستمرار الحياة. . .»[٥] ولقد ظل السؤال التالي يؤرق الفلاسفة والعلماء: ما هي مقوّمات الكون المادي؟ وجاءت إجاباتهم في شكل فرضيات يعبّرون عنها بالحقائق الثلاث: المادة والمكان والزمان.

---

(٣) أحمد داود أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٢ (خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ١١.

(٤) أ. وولف، **خلاصة العلم الحديث**، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤)، الرسالة الخامسة، ص ١٢.

(٥) كارل ساغان، **الكون**، ترجمة نافع أيوب لبس، عالم المعرفة؛ ١٧٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣)، ص ٢١.

والسؤال الثاني، من أسئلة النظام القديم في الفيزياء الحديثة التي تمثل نظام نيوتن هو: ما هو التغيّر؟ يجيب نيوتن عن السؤال بقوله إنّ التغيّرات التي تطرأ على الأشياء المادية تقتصر على مختلف عمليات انفصال هذه الجسيمات الثابتة وعلى عمليات اتحادها وحركاتها الجديدة.

والسؤال الثالث، كيف تطرأ التغيّرات؟ القوانين الطبيعية تنظّم حركة المادة في إطار الزمان والمكان المطلقين(٦).

هل هناك حقيقة مطلقة واحدة، أو حقيقتان مختلفتان أو حقائق متعددة؟ يجيب بعض الفلاسفة والعلماء بأنّ الحقيقة واحدة ومطلقة، بينما يدين آخرون بوجود حقيقتين مختلفتين، معتبرين أنّ العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة. يقول فيغنر: «هناك نوعان من الحقيقة أو الوجود: وجود وعي وحقيقة أو وجود كلّ شيء آخر...»(٧).

أما الاتجاه الثالث، فيعتقد أنّ الحقائق كثيرة ومتعدّدة. يتساءل الفلاسفة بعدها، هل الحقيقة المطلقة كلُّها من نوع واحد؟ كم عدد الصفات الأساسية التي تتّصف بها الحقيقة المطلقة أو الحقائق المطلقة المتعدّدة(٨)؟ فمن قائل إنها صفة واحدة، وهذا مذهب «وحدة الصفات»، ومن قائل إنّها أكثر من صفة، وهو مذهب «تعدّد الصفات»(٩). يعود اختلاف الإجابة إلى اختلاف المبدأ المستند إليه في تفسير الوجود. ويتساءل آخرون، كيف ترتبط أجزاء الحقيقة أو صورها أو الوحدات التي تتألّف منها؟

يذهب البعض من الفلاسفة والعلماء إلى إنكار وجود رابطة حقيقية بين الموجودات، أو بين الحوادث التي تجري في الكون، وينسب كل شيء إلى المصادفة والاتفاق، ويُعرَف هذا بمذهب المصادفة. يقول محمود أمين

---

(٦) روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ترجمة كمال خلايلي، عالم المعرفة؛ ١٣٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ١٩ وما بعدها.

(٧) Eugene Wigner, *Symmetries and Reections* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967), p. 189.

نقلاً عن: أغروس وستانسيو، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٨) وولف، **خلاصة العلم الحديث**، ص ١٢.

(٩) انظر: أزفلد كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، ط ٣ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥).

العالم: «فالمصادفة اليوم أساس تقوم عليه العلوم الحديثة، وهي قانون أساسي في الفيزياء، بوجه خاص...»[١٠]؛ فهي «تحرير للمنهج العلمي من الحدود الميكانيكية، وتخليص للنظرية العلمية من الإسقاطات الذاتية والأطر الغائية، وإقامة للنظرية العلمية على أساس جديد من الضرورة العواملية المجالية، وتدعيم لموضوعيتها...»[١١].

أما البعض الآخر فيقول إنّ هناك قانوناً أو نظاماً منبثاً في جميع أنحاء الكون يجري الأمر بمقتضاه، وأن لا شيء يحدث في الكون على سبيل المصادفة، وهو ما يُعرف بمذهب الضرورة، في حين هناك من يقول إنّ كلّ ما يجري في الكون من حوادث إنما يصدر عن علل ضرورية خاضعة لقوانين المادة والحركة، وهو مذهب معروف بالمذهب «الميكانيكي» أو مذهب الجبر أو النظرية الميكانيكية. ويوجد في مقابل هذا المذهب، المذهب الغائي وهو القائل بوجود غايات حقيقية أو مقاصد ترمي الحوادث الطبيعية إلى تحقيقها». وطبقاً لذلك، فإن أسباب العالم تقع مختلفة في شيء خارج حدود العالم المادي (Extra Mundane) وتختلف عن تسلسل الحالات، أو سلاسل الأشياء الفيزيائية أو الافتراضية. طبقاً للأخيرة، فإنّ العالمَ محكوم منذ البداية بضرورة مطلقة أو ضرورة ميتافيزيقية، حيث ينتفي السبب.[١٢]ثم إنّ الضروري فيزيائياً مبدؤه الجوهر (Essence) الكامل، هذا الجوهر هو مبدأ الوجود. أما الضروري ميتافيزيقياً، فهو الكائن الذي يوجد،وهو مختلف عن تلك الموجودات المتعددة المتكثرة (Plurality) في العالم، والتي ليس لها تلك الضرورة الميتافيزيقية[١٣].

وطرحت في النظام المعرفي الغربي أسئلة تتعلق بالوجود الإلهي وصفاته نذكر منها:

هل في الوجود أي موجود أو أي شيء تصدق عليه صفة الألوهية؟ هل

---

(١٠) محمود أمين العالم، **فلسفة المصادفة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ١٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢) السيد نفادي، **الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٤٥، وانظر أيضاً: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writing* (New York: Clarendon Press, 1898), p. 339.

(١٣) Von Leibniz, Ibid., pp. 342-343.

عالَم الحقيقة نظام كوني واحد مُحكَم متصل الأجزاء، أم هل هناك عالَم وراء الطبيعة مختلف عنه قادر على التدّخل في نظامه؟ بالنسبة إلى الذين يؤمنون بوجود الله، يختلفون في تصورهم له، فـ «ألفرد نورث وايتهد» (Whitehead) (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) يقول: «إنّ النظر إلى الله كأوّلي معناه أن ننظر إليه كتحقّق تصورّي لا محدود للثروة المطلقة من الإمكانيات، ومن هذه الجهة لا يكون الله قبل (Before) كل الخلق ولكنّه يكون مع (With) كل الخلق. . .»[١٤] ففي تصوّره (وايتهد) ليس ثمّة تعادل بين الله وبين الطبيعة الأولية، حيث إننا «نقع في الخطأ أيضاً إذا لم نقم بتمييز محدّد بين الطبيعة الأولية لله باعتباره مطلقاً، وبين جانب آخر لله يكون فيه نسبياً (. . .)». إن ما يريد أن يقوله «وايتهد» هنا هو «أن الله مطلق باعتبار ونسبي باعتبار آخر»[١٥]. أما «جورج بركلي» (١٦٥٨ ـ ١٧٥٣) «فإنّه يعتبر الله أساس الوجود، وهذا الأخير يظهر على نحوين: «نحو مُدرَك وهو الوجود المحسوس، أي الأشياء أو الأفكار المحسوسة التي نراها ونشعر بها، وهي لا وجود لها إلا من حيث كونها مُدرَكة أو قائمة في الإدراك، والنحو الآخر هو العقل وهو المدرِك ولا وجود لشيء بمعزل عنه، ذلك أن وجود الأشياء يتوقف على كونها مدرَكة بالعقل. وهذا هو المعنى الذي تلخّصه عبارة باركلي، «الوجود هو إما مُدرَك أو مدرِك»[١٦].

وبهذا يكون العقل الإلهي أساس الوجود أو الشرط الضروري للوجود، لأنّ العقل الإلهي في علاقة بالعقل المتناهي في رأي بركلي. يقسم «باركلي» العقل على نحوين: عقل لا متناهٍ أي الله، والعقول المتناهية. وإذا كانت العلاقة بين العقلين غامضة، إلا أن علاقتهما بالأفكار واضحة. وهي أيضاً على نحوين: النحو الأول: علاقة وجود أو إدراك يلتقي فيها العقل اللامتناهي مع العقل المتناهي، على الرغم من أنّ الأوّل مبدع لمدركاته، والثاني متقبّل لمدركاته؛ فالأفكار إن كان مصدرها هو العقل الإلهي، فهو الذي يثيرها في عقولنا، إلّا أنّ العقل متى أدرك الفكرة صارت فكرته ولا وجود لها إلا فيه، ولكن وجودها فيه وجود مؤقت إلى أن يريد الله (. . .) أما النحو

---

(١٤) إيفور ليكليرك، **ميتافيزيقا وايتهد**، ترجمة علي عبد المعطى محمد (الإسكندرية: ملتقى الفكر، [د. ت.])، ص ٣٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(١٦) فريال حسن خليفة، **فكرة الألوهية في فلسفة باركلي** (القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٩٧)، ص ٤٢ وما بعدها.

الثاني: علاقة ضرورية أو علّية وتلك تردّ إلى إرادة العقل الإلهي وحده[١٧].

وفي مقابل هذا الرأي، الذي يقرّ بوجود الله على اختلاف تفسيرات أصحابه له، يقف رأي معاكس تماماً، الذي يعتقد أنّ الله ليس حقيقة وجودية، بل الله فكرة صنعها الإنسان بعقله وبخياله. وهو الرّأي الذي يعبّر عنه الفيلسوف الألماني فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢): «الإنسان خَلَق اللهَ على صورته (. . .) الله فكرة، صورة، مثال، تمثال، أقامه الإنسان للإنسان. الله هو ما الإنسان يريد أن يكون. وبطبيعة الحال ليس هناك انفصال مطلق بين ما هو وما يريد أن يكون. . .»[١٨]. وقد قال فيورباخ في **مقدمته** للمجلّد الأوّل من أعماله الكاملة الذي نشر عام ١٨٤٦ما يلي: «. . . إنّ المشكلة اليوم ليست وجود الله أو عدم وجود الله، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا. . . ليس مهمّة إنكار وجود الله هي ما يعنيني ولكن، ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان»[١٩].

فالملاحظ هنا، أنّ فيورباخ يحوّل المركز إلى هامش، والهامش إلى مركز من خلال نصه هذا. وحين يُعلن «فريديريك نيتشه» (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) «موت الله» (Death of God)، فإنّه في الحقيقة «يخضع نظرية الله ـ محتذياً النموذج الذي وضعه فيورباخ ـ لعملية إحالة نفسية شاملة(. .) والقضية كلّها لا تتعلّق إلّا بأصل «فكرة» الله وقيمتها، مأخوذة من دون أيّة إمكانية ميتافيزيقية لأن يكون لها مشار إليه حقيقي يعلو على ما هو إنساني[٢٠] فـ «موت الإله» بتعبير نيتشه يثير ذلك السؤال الجوهري عمّا إذا كان لوجود العالم أي معنى باطني في حدّ ذاته من دون الله. يقول «جيمس كولينز»: «. . . الجوهر الحقيقي لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أنّ أحداً لم يَعُد يعتقد في الله، لأنّ الله لم يَعُد قابلاً لأن يَعتقد فيه أحد، ولم يَعُد جديراً بتصديق الإنسان وتأييده»[٢١]. إننا

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٨) لودفيغ فيورباخ، **مبادئ فلسفة المستقبل**، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٥)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٩) أحمد عبد الحليم عطية، **الإنسان في فلسفة فيورباخ** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٩ ـ ١٠.

(٢٠) جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، ط ٢ (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٣٧٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

نرى الآن ـ يقول نيتشه ـ إنّ ما كنا نُبَجّله كإله، لم يعدّ شبيهاً بالإله، بل شيئ تعس لا معقول ضار، ولم يعدّ هذا مجرد خطأ، بل جريمة ضد الحياة، إننا ننكر الإله من حيث هو إله، ولو أنّ أحداً حاول أن يثبت لنا إله المسيحيين هذا لَكُنا أقلّ قبولاً للاعتقاد فيه[٢٢].

فهؤلاء الملاحدة في الحقيقة يرفضون النظر في مسألة الله، ويعتقدون أنّ السؤال حوله ليس له معنى، وهم بذلك يقرّون بنوع من الحقيقة تجعل الطبيعة هي الوجود الحقيقي، أما الوجود الإلهي فهو وجود زائف لا معنى له، وينبني على هذا التصور بالضرورة إنكار الوحي والمعجزات وخوارق العادات وكل ما من شأنه أن يتناقض مع القوانين الطبيعية المألوفة ـ في اعتقادهم ـ إنهم ينكرون أيّ وجود خارج الطبيعة والإنسان، أو بالأحرى يجعلون العالم والله كحقيقة واحدة، أو أنّ الله كجزء من العالم أو قوة فيه، وليس شيئاً خارجاً فيه[٢٣].

٢ ـ مسائل المعرفة

تتمحور مسائل المعرفة في المنظومة المعرفية الغربية حول جملة من الأسئلة الفلسفية المتعلّقة بنظرية المعرفة (Theory of Knowledge) التي تبحث في «مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها، ومصدرها، وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المُدرَك»[٢٤]. والمعرفة الإنسانية هي البحث عما إذا كان في إمكان العقل البشري معرفة أي شيء حقيقة على سبيل اليقين.

ويطلق لفظ المعرفة عند المحَدثين على معنيين أساسيين:

الأول: الفعل العقلي الذي يتم به إدراك الظواهر الموضوعية، أي عملية الإدراك.

الثاني: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، أي حاصل عملية الإدراك[٢٥].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٢٣) وولف، **خلاصة العلم الحديث**، ص ١٣.

(٢٤) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٩)، ص ٤٧٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

أما السؤال الثاني: «فهو كيف ترتبط العمليات العقلية ـ التي تدرك بها الأشياء ـ بالأشياء ذاتها؟ رأي بالأشياء المعلومة، أو بالعكس، كيف ترتبط الأشياء المعلومة بالعلم؟

والسؤال الثالث هو البحث في طرق العلم أو مناهجه، وهناك ثلاثة مناهج للمعرفة.

ـ التجريبيون يقولون إن الحس هو مصدر المعرفة.

ـ والعقليون يقولون إن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة.

الحدسيون يقولون إن المعرفة لا تصل إلينا عن طريق العقل والحواس وإنما تصلنا بواسطة الحدس[٢٦].

ومعلوم أن أول محاولة في تاريخ الفكر الفلسفي لوضع مشكلة المعرفة الإنسانية، محاولة منظمة لفهم عملية الفكر البشري وطبيعته تعود إلى (جون لوك ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤»)، في كتابه **مقالة في العقل البشري**[٢٧].

ويمكن تلخيص المسائل التي تتناول البحث في مسألة المعرفة في مباحث ثلاثة هي:

ـ البحث في إمكان المعرفة

ـ البحث في مصادر المعرفة

ـ البحث في طبيعة المعرفة

أ ـ البحث في إمكان المعرفة

وينطلق من التساؤلات التالية:

ـ هل في استطاعة الإنسان أن يدرك جميع الأشياء؟

ـ هل في استطاعته أن يصل إلى جميع الحقائق؟

ـ هل في استطاعته أن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته؟

---

(٢٦) عادل السكري، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة** (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، [د. ت.])، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٢٧) عزمي إسلام، **جون لوك** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ص ١٩.

وقد اختلف الفلاسفة في مسألة إمكان المعرفة على مذهبين:

(١) مذهب اليقين (Dogmatic)

وهو الاتجاه الذي يؤمن إيماناً مطلقاً بإمكان المعرفة والقدرة على التوصل إلى اليقين. وقد استعملت كلمة «يقيني» (Dogmatic) منذ عهد الفيلسوف «كانط» لوصف أية قضية أو مذهب فلسفي لم يمهد لهما بدراسة المقدمات التي يستندان إليها دراسة إيبستيمولوجية، أو بدراسة مبلغ صدق هدف المقدمات..[٢٨]. إن مذهب اليقين (...) مذهب لا يعرف للعمل الإنساني مدى ولا يضع له حداً، فهو، أو هي المذاهب التي وضعت في مقدرة الإنسان على العلم (...) من أجل ذلك اقترن اسم «مذهب اليقين» عادة بالمذهب العقلي، لأن العقل إذا اعتبر وحده مصدر كل علم حقيقي، لم يكن لذلك العلم حدود خارجية أو موضوعية[٢٩].

إضافة إلى ما يسمى بالدوغماطيقية العقلانية، توجد الدوغماطيقية التجريبية أو المذهب التجريبي كما يسميه البعض، إذ إنّ هذا الأخير له نزعة أيضاً نحو ادعاء اليقين «فإنك إذا اعتبرت «التجربة» وحدها مصدر كل علم إنساني، فقد ادعيت أن العلم لا يمكن أن يتجاوز حدود التجربة»[٣٠].

(٢) مذهب الشك (Scepticism)

يذهب «جميل صليبا» إلى أن الشك هو نزعة، تدفع صاحبها إلى التردّد بين الإثبات والنفي، وتحمله على التوقف عن الحكم استناداً إلى أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة، فيمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها[٣١]. وإذا كان أصحاب مذهب اليقين لا يعرفون للعلم الإنساني حداً ولا نهاية، فمذهب «الشُكّاك» لا يعرفون للجهل الإنساني حدّاً ولا نهاية أيضاً: فأصحاب الشك المطلق يقولون إن العلم ليس مقدوراً للإنسان، فهم يصرّحون بأنّ أيّ ادعاء للعلم لا مبرّر له[٣٢].

---

(٢٨) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٢.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٣١) صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص ٧٠٥.
(٣٢) كولبه، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

والشك لفظ يوناني الأصل يعني ببساطة شخصاً يبحث بعناية ودقة(٣٣). غير أن أصحابه وضعوا أدلة كثيرة للدفاع عن مذهبهم نذكر منها:

أولاً: إن العلم كلّه نسبي أو اعتباري، أيّ إنّه رهن ظروف خاصة قضت الصدفة البحتة أن نحصله فيها. فإذا قيل فيه إنه صحيح، فصحّته بالنسبة إلى زمان أو مكان أو ظروف أخرى أحاطت به.

ثانياً: إن فعل الإدراك نفسه، يجب أن يكون نسبياً، لأنّه يقتضي نسبة بين عقل مدرِك وموضوع مدرَك، أي بين عاقل ومعقول، ومعنى هذا أننا لا ندرك شيئاً مطلقاً على ما هو عليه في الواقع، أي لا ندرك شيئاً مستقلاً تمام الاستقلال عن جميع علاقاته بنا(٣٤). وعلى الرغم من أن مذهب الشك يناقض نفسه ـ كما يرى النقاد ـ إلا أن هذا لا يتعارض مع ما لمنهج الشك من قيمة في جميع البحوث العقلية والعلمية، وهي الميزة التي يمتاز بها على المذهب اليقين؛ فكثير من الأفكار التي تبدو لنا، والملاحظات التي نلاحظها، لا ترقى أبداً إلى مستوى النظريات العلمية، لخلوّها من القيمة العلمية الثابتة وحاجتها إلى التأييد العام. ولهذا كان الشك «الأكاديمي» كما سماه «دافيد هيوم»، ضرورة لازمة لكل بحث علمي نزيه: لأنه يبعث على تقليب الأمور على جميع وجوهها، وتكرار النظر فيها ومواصلة اختبارها. وبهذا المعنى أيضاً، يصبح الشك جزءاً لا غنى عنه في إعداد وعمل وبحوث العلماء(٣٥).

وقد ميّز العلماء والفلاسفة بين نوعين من الشك:

(أ) الشك المذهبي

وهو أن يتخذ الإنسان من الشك مذهباً يلغي به كل معرفة، ويبدأ به وينتهي إليه، فالشك هنا هو الوسيلة والغاية معاً، وهو شك مطلق.

(ب) الشك المنهجي

وهو أن يتخذ الإنسان من الشك منهجاً للوصول إلى المعرفة، أي يبدأ به

---

(٣٣) برتراند راسل، **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة؛ ٧٣، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٤٠.
(٣٤) كولبه، المصدر نفسه، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

ولا ينتهي إليه، والشك هنا وسيلة لا غاية في ذاتها، وهو شك محدود[٣٦].

ويعتبر البعض من الفلاسفة ـ كـ «ديكارت» ـ الشك المنهجي بمثابة المقدّمة الضرورية، أو الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين؛ فالعالِم إذا أراد الوصول إلى اليقين عليه أن ينتقد علمه، وأن يحرّر نفسه من الأفكار السابقة، وأن لا يقبل أمراً على أنه حق إلا إذا عَرَف أنه كذلك ببداهة العقل (. . .) ولا يُدخل في أحكامه إلا ما يبدو لعقله واضحاً ومتميّزاً إلى درجة تمنعه من وضعه موضع الشك[٣٧].

ب ـ البحث في مصادر المعرفة

وتختص هذه المسألة بالبحث عن الأداة أو المصدر الذي تتمّ عن طريقه المعرفة، وقد اختلف الفلاسفة في ذلك على مذاهب: ذهب البعض منهم إلى أنّ العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة وهم دعاة المذهب العقلي (العقليون). بينما قال آخرون إن التجربة الحسية وحدها هي مصدر المعرفة، وهم التجريبيون. ومنهم من ذهب إلى أن المعرفة لا تصل إلينا عن طريق العقل أو الحواس، وإنما عن طريق الحدس، وهؤلاء هم الحدسيون.

(١) المذهب العقلي

ويطلق عليه أحياناً اسم مذهب الأولية (Apriorism)، والعقليون هم الذين يقولون إن القوة العاقلة في الإنسان ـ وهي في نظرهم قوة فطرية ـ هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي، أو إنها على الأخص مصدر أهم صفتين يتصف بهما العلم الحقيقي: وهم صفتا الضرورة والصدق المطلق؛[٣٨] فالعقليون يعتقدون أن الحواس تخدعنا، وبالتالي لا يمكن أن نتخذها أداة للمعرفة، والعقل هو الذي يصحح أخطاءها، ويكشف خداعها وتضليلها، وبالتالي فهي موضع شك دائماً، يقول «ديكارت» في كتابه **التأملات** (Les Mditations) ما يلي: «يلزم أن نضع موضع الشك: المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام. كل ما حسبته اليوم أشدّ الأشياء وثوقاً قد تعلمته من الحواس، لكني تبيّنت بالتجربة أن الحواس

---

(٣٦) السكري، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، ص ٣٥.

(٣٧) صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص ٧٠٥ ـ ٧٠٦.

(٣٨) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٠.

تخدعني أحياناً، وإذاً فمن الحيطة ألا أعود إلى الثقة بالحواس.»[39] وهذا يعني أن العقليين ينكرون وجود علم ضروري صادق على الإطلاق يكون مصدر الحواس أو التجربة وحدها.

(ب) المذهب التجريبي (Empiricism)

وهو مذهب الذين يُرجعون كل علم إلى التجربة ويصفون العقل قبل التجربة بأنه صفحة بيضاء، بمعنى أنّ الحواس وحدها هي أبواب المعرفة، فليس في العقل شيء لم يمرّ بالحس أولاً، بمعنى أن العقل لم يولد وهو مزود بأفكار فطرية[40]. وإذا كان العقليون يسلّمون بأنّ التجارب تمدّنا بجزء كبير من تفاصيل الحقائق التي نعلمها، فإنّ التجريبيين على العكس من ذلك تماماً، إنهم يرفضون رفضاً باتاً أن يسلّموا بوجود عقل له القدرة على ابتداع المعاني والتصورات والتأليف بينها بفطرته، ويطبع العلم الإنساني برمته بطابع الصدق والحق[41].

يقول «دافيد هيوم» (David Hume) (١٧١١ ـ ١٧٧٦) في هذا السياق: «لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات؛ فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصوّر أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات، فلنوجّه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا. . .»[42]؛ فالمذهب التجريبي يستند إلى أساس لا يقبل الشك ولا المناقشة، وهو أنّ العلم بجميع أنواعه يتسع كلّما اتسعت تجارب الإنسان، لكنهم (التجريبيون) يفرّقون بين نوعين من القضايا: نوع يحكم بضرورة صدقه، وآخر لا يحكم العقل بضرورة صدقه، ثم يفسّرون عنصر الضرورة في النوع الأول بأنّه راجع إلى طبيعة العملية العقلية التي تُستَخدم في الوصول إليه[43].

ويذهب برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، إلى اعتبار الإحساسات مصدر

---

(٣٩) رينيه ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١)، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٤٠) السكري، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، ص ٥٠.

(٤١) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٤٢) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٧٧.

(٤٣) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

معرفتنا بالعالم بما في ذلك أجسامنا، فهو يرى أن الإحساس أساسي أكثر من الذاكرة ما دمنا لا نتذكر إلا ما وقع في خبرة حسية (. . .) على الرغم من أن الإحساس هو مصدر المعرفة. . .[٤٤] ولهذا نجد التجريبيين يقولون إن الحقيقة هي مطابقة للواقع، وإنّ الأصل عندهم هو عالم المادة أو الموضوع الخارجي، وعالم الذات أو الفكر إنّما هو نتاج عالم الموضوع، فهم بذلك يعترفون بوجود دوافع خارجية هي مصدر معارفنا ومصدر للمعطيات الحسية، فهو (الواقع الخارجي)يشكّل عالماً قائماً بذاته مستقلاً عن الذات المدركة[٤٥].

وما يجمع بين آراء التجريبيين على اختلاف تصوراتهم هو:

(١) رفضهم لوجود آراء فطرية متوارثة كامنة في عقولنا وسابقة في أذهاننا.

(٢) مصدر المعرفة عندهم هو الإحساس أو الحس أو التجربة.

(٣) مقياس الحقيقة، إذاً، لديهم هو ما يكونه الأفراد بعقولهم نتيجة إدراكهم للعالم الخارجي.

(٤) كل أفكارنا مستمدة من التجربة، ولا بد أن تكون في نهاية الأمر مطابقة للواقع.

(ج) **المذهب الحدسي** (Intuitionist)

الحدس هو الإدراك المباشر للواقع، أو الفهم الفوري للحقيقة. وأما المذهب الحدسي في نظرية المعرفة فهو الذي يردّ المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس[٤٦]. والسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف تتم معرفة هذا الواقع؟ يعتقد «هنري برغسون» (١٨٥٩ ـ ١٩٤١)، أنّ المعرفة لا تتم بالعقل أو بالتجربة، بل تتمّ بفعل الحدس. ويبرّر تصوّره هذا بقوله إن العقل يختص بإدراك المادة «والمادة هي الميدان الذي يعمل عليه العقل، والعقل يتلقّى المادة لكي يحيل الأجسام إلى أدوات (. . .) وهو مكيّف في جوهره لكي

---

(٤٤) محمد مهران، **فلسفة برتراند راسل**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ٦٨.

(٤٥) انظر: عبد الحميد الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة** (الرياض: مكتبة المؤيد؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ١٣١.

(٤٦) السكري، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، ص ٥٣.

يقوم بصنع الأدوات»[٤٧]. والعقل لا يملك القدرة بالطبيعة على فهم الديمومة الحقة، وهي الحياة، ذلك أنّ العقل مشكّل على نموذج المادة، أما إدراك الديمومة فإنّه لا وسيلة له إلا الحدس، بالحدس نعرف الديمومة معرفة مباشرة ومن باطننا. وموضوع الحدس هو المتحرّك، هو العضوي، ما هو في حركة وتطور، أنه وحده الذي يدرك الديمومة. فإذا كان ميدان العقل هو ميدان المادة المكانية الصلبة، يكون العقل متجهاً إلى العمل. فإنّ ميدان حياة الوعي الذي يعيش في ديمومة، هو ميدان الحدس[٤٨].

يحدث الخلط لدى الفلاسفة بين عالم الزمان وعالم المكان، فيقع سوء التفاهم والأغلاط في ميدان الفلسفة، وهي تنشأ في نظر برغسون: «من كوننا نطبق على عالم الزمان ما ليس صادقاً إلا على عالم المكان. وعالم المكان هو ميدان العلم، وعالم الزمان هو عالم الفلسفة (. . .)؛ إنّ العقل أداة العلم، والوجدان أداة الفيلسوف. والعقل لا يدرك إلا الصف، والمنفصل، والكمي، والعدد(. . .) وبالجملة المادة»[٤٩].

أما عالم الزمان فيختلف من حيث إدراكه ومعرفته عن عالم المكان «ولما كان العقل يتجه دائماً نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عملياً، فإنّه لا يعطينا غير معرفة جزئية والوجدان(الحدس) ينصرف عن كل ما هو مفيد عملياً، ويرى الأشياء تحت مظهر المدة (من زاوية المدة)، ويعطينا معرفة شاملة، إنّه يدرك اللامتجانس، والتوالي الكيفي والمتصل، والتداخل المتبادل، والحرية، والحياة، وبالجملة الروح»[٥٠]. إذاً، فالمكان شيء جوهري، ذو خصائص يستطيع العقل فهمه لأنه مخلوق لفهمه. أما الزمان فهو شيء جوهري آخر لا تحكمه خصائص المكان، وبالتالي لا يقوى العقل على فهمه أو إدراكه.

وإذا كان هؤلاء يعتبرون المكان هو الواقع الحقيقي، فإن «برغسون» يرى عكس ذلك. الزمان هو الواقع الحقيقي، ويسمّيه بالحياة، التطوّر الخلّاق،

---

(٤٧) إ. م. بوشنسكي، **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة؛ ١٦٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ١٧٨.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٤٩) ج. بنروبي، **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في أوروبا**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ١٩٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.

الروح. وبالتالي تكون المعرفة: معرفة الواقع مطلقة وليست نسبية، لأنها ثمرة اتحاد الذات بالموضوع. معرفة خاصة لا تتجاوز الشخص الذي وقع منه الحدس، وغايتها المعرفة المجردة.ولا يمكن التعبير عنها ولا ترجمتها بالألفاظ. كما إنهّا لا تتجاوز معرفة الشيء كما هو، إلى التفسير أو الاستنباط أو التنبؤ[٥١].

إذاً، فالحدس هو الطريق الذي ينفذ إلى الحقيقة المطلقة، وكشف الوجود في صيرورته المستمرة، وإدراك الذات في حيويتها المتجددة.

ج ـ البحث في طبيعة المعرفة

ويطرح هذا المبحث التساؤل التالي: هل المعرفة ذات طبيعة مثالية، يرتبط فيها وجود المعرفة بوجود العارف، أم أنها ذات طبيعة واقعية تستقل فيها المعرفة عن المعارف؟ وقد اختلف الفلاسفة في مسألة طبيعة المعرفة على مذهبين كبيرين، تفرعت عنهما مذاهب عدة منها:

(١) المذهب المثالي (Idealism)

وهو المذهب القائل إن كل ما يمكن العلم به من الأشياء، أو كل ما هو موضوع للتجربة، فهو في أصل طبيعته أو في جوهره شيء عقلي[٥٢]؛ فهو، إذاً، يعبّر عن الاتجاه الفلسفي، الذي يردّ الوجود كلّه إلى الفكر، ويرى أنّ الأشياء الطبيعية لا يمكن أن يكون لها وجود بمعزل عن ذهن يعيها[٥٣].

وتختلف المدارس الفلسفية المثالية إلى اتجاهات متعددة،إلا أن أصحابها يتفقون جميعاً في تصورهم لطبيعة المعرفة،وفي اتجاههم العام نحو النظر إلى الأشياء باعتبارها غير مستقلة بنفسها ولا تقوم بذاتها، وإنما تعتمد في وجودها على العقل[٥٤]. فإذا عرف ذلك الشيء العقلي بأنه مجموعة أعمال ذهنية بحتة في عقل فرد سمي بالمذهب المثالي الذاتي (Subjective Idealism) أو المذهب الذاتي (...)، أما إذا وقف عند حد القول إن التجربة تتألف دائماً من

---

(٥١) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام** (فرجينيا: مكتبة المؤيد؛ الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢.

(٥٢) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٩٠.

(٥٣) صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٣٣٧.

(٥٤) السكري، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، ص ٥٨.

أفكار، أو أن كل ما تتكون منه «مادة المعرفة» من صبغ بصيغة عقلية أو مصور بصورة عقلية، من غير أن يذكر شيئاً عن ذات عاقلة أو ذات لها هذه الأفكار، فإنه يسمى بـ المثالية الموضوعية(٥٥).

وهناك ما يسمّيه «كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)» بـ المثالية الترنسندنتالية، وهو مختلف تمام الاختلاف عن هذين المذهبين. كانط «يميّز بين صورة العلم ومادته. أما الصورة فهي معان يدركها العقل بمحض فطرته (كالزمان والمكان اللذين هما صورة الإدراك الحي، وكالتعدّد والعلّية والإمكان وغيرها من صور الفكر). وأما مادة العلم فأمور موجودة بالفعل، وهذه يفسّرها «كانط» تفسيراً واقعياً»(٥٦). ويرى كانط أن التصورات العقلية تكون فارغة، إذا لم ترتبط بالإدراكات الحسية، وأن الإدراكات الحسية تكون عمياء إذا لم تعتمد على التصورات العقلية؛ فالمعرفة في اعتقاده تبدأ من التجربة «تبدأ كل معرفتنا مع التجربة (. . .) لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا(. . . .) وتحول من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها(. . .) إذاً، لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ جميعاً»(٥٧).

هذا النص يكشف لنا أن المعرفة عند كانط لا تقوم إلا انطلاقاً من التجربة، غير أنه رفض أن تكون التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، «فهي تقدم لنا مادة خاماً، أما صورتها فهي من فعل العقل، الذي ينظّمها ويرتّبها وفق مبادئ ومقولات ومفاهيم، وحيث إنه لا يدرك إلا عالم الظواهر، ويعجز عن إدراك عالم الأشياء في ذاتها»(٥٨).

(٢) المذهب الواقعي (Realism)

ينكر المذهب الواقعي إمكانية رجوع الوجود إلى الفكر، ويرى أنّ للكون وجوداً مستقلاً لا يتوقف على الإدراك، وأن الأشياء المادية توجد مستقلة عن

---

(٥٥) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(٥٧) ايمانويل كانط، **نقد العقل الخالص**، ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ٤٥.

(٥٨) نيكولاس برديائيف، **الحلم والواقع**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

الخبرة الإنسانية، وأنّ العالم الطبيعي هو المجال الواقعي الوحيد[٥٩].

وتجدر الإشارة، إلى أنّ المذهب الواقعي يؤمن إيماناً تاماً بمناهج العلم الطبيعي ونتائجه، ويرى أنّ المعرفة الحقة هي التي تستمد من المعطيات التجريبية، وأنّ العلم الحقيقي هو الذي يمكن التحقق منه بالتجربة الحسية. وينقسم الواقعيون إلى طائفتين بحسب تعريفهم لتلك الحقائق الخارجية، فمنهم أصحاب المذهب الواقعي الساذج، وهو مذهب غالبية المثقفين من بني الإنسان، إذ يعتقد هؤلاء أنّ أعيان الموجودات الخارجية، هي في حقيقتها كما ندركها بالحس، وهم بذلك يمثلون الواقعية الكلاسيكية أو واقعية العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة، إذ كانت الواقعية عندهم تعني وجود مقابلات حقيقية للأسماء الكلية[٦٠].

ومنهم أصحاب «المذهب الواقعي النقدي»، الذين يقولون إنّ حقائق الأشياء هي التي ندركها بالحس ثم نمحّصها في ضوء ما نعلم من قوانين العلوم الطبيعية. ولذلك كان من أهم مبادئهم قولهم إنّ الكيفيات التي ندركها بواسطة الحواس أمور ذهنية بحتة. وهذه النظرية في الحقيقة ليست سوى أوّل مرحلة من مراحل النقد العملي، حيث إنّ الصفات الزمانية والمكانية التي ندركها في تجاربنا يجب أن نفرّق فيها بين ما هو من عمل الذهن وما هو موجود في الخارج[٦١]. يكون جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، بذلك قد اتفق مع الاتجاه التقليدي الذي رأى «في التصورات وفي المعاني المجردة مجرد بناء عقلي داخلي، أنّ الأفكار كما يفهمها الجميع ولكي يفهمها الجميع يجب أن يكون مصدرها التجربة والإحساس» يكون لوك بهذا العمل قد وضع نظريته في المعرفة وهو «ليس في العقل شيء لم يكن من قبل موجوداً في الحس»[٦٢] (Ni Hil Est in Intellectu Quod Non Prius Fuerit in Sensup).

وهكذا يتصور المذهب الواقعي عالم التجربة موجوداً، ووجوده مستقل

---

(٥٩) صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٤.

(٦٠) عبد الفتاح الديدي، **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٢٦٠.

(٦١) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٣٠٣.

(٦٢) ج. ف. ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة**، ترجمة أحمد فؤاد كامل (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٥٢.

عن إدراكه منفصل عن معرفته، سابق في وجوده على إدراك العقل له.

فالمعرفة، إذاً، ليست تصوراً مطابقاً لتلك الأشياء التي يدركها الإنسان في العالم الخارجي، بل صارت المعرفة معدلة بفعل العقل، الذي يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة إلى الكليات[٦٣].

٣ ـ مسائل القيم

يطرح هذا المبحث جملة من التساؤلات الفلسفية، لعل أوّل هذه الأسئلة ما يلي: ما هي القيم؟ أو المثل العليا، وكم عددها؟ ما هي العلاقة بين القيم المطلقة وبين الحقيقة؟ وهل هي من نوع الصفات العينية التي عليها الأشياء؟ أي، هل لها وجود مستقل عن العقل المدرك لها، أم هي من وضع العقل على نحو ما كانت «تعتبر» الكيفيات الثانية؟[٦٤]

فإذا كان برنامج الحركة العلمية في الفيزياء، وبالخصوص على يد «فرانسيس بيكون (١٥٦١، ١٦٢٦)» هو السيطرة على الطبيعة، فإنّ برنامج القيم هو السيطرة على الإنسان نفسه، وإلّا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الإنسان من دون أن نخضع طبيعته قبلها؟ وهذه هي مهمة دراسة القيم، لأنه لا يتيسّر التحكّم في الطبيعة من دون تنظيم هذا التحكّم وتوجيهه[٦٥]. والسؤال عما ينبغي أن يتخذه الإنسان من موقف إزاء هذا العالم. والثورات في سائر فاعليات الإنسان فكراً وسلوكاً، هو سؤال من صميم القيم؛ فقبل كل موقف يختاره الإنسان أو قرار يتخذه يجد نفسه أمام سؤال ما هي قيمة ما نعرف؟ وما قيمة ما نفهم؟ وما قيمة ما سنحقّقه؟

ولقد بُنيَت منظومة القيم في النظام المعرفي الغربي على شاكلة الإنسان هو المركز، والله والطبيعة هما الهامش، أو وفق تراتب يجعل الإنسان هو الأول والطبيعة تالية، ثم يأتي الله في المرتبة الأخيرة، إذ يتحوّل الإنسان إلى غاية، إضافة على كونه وسيلة، «وحين تُلغى موضوعية الله، يوضع الإنسان في

---

(٦٣) انظر: حبيب الشاروني، **فلسفة فرانسيس بيكون** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٢٦.

(٦٤) وولف، **خلاصة العلم الحديث**، ص ١٨ ـ ١٩.

(٦٥) صلاح قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ط ٣ (بيروت: دار الكلمة، ٢٠٠٢)، ص ١١ وما بعدها.

المركز، وبمجرد ما تكون الكائنات العاقلة غايات موضوعية، فسيوجد الإنسان، وأي كائن عاقل، كغايات في ذاتها وليس فقط كوسائل، تعتبر الثيولوجيا الطبيعية كمملكة للغايات، وتعتبر الأخلاق مملكة الغايات الممكنة كمملكة الطبيعة»[٦٦]. ولهذا تُبنى مرجعية القيم في الفلسفة الغربية على استبعاد الميتافيزيقا، والانتصار للوضعية، وقد رفضت الوضعية المنطقية عموما الميتافيزيقا، ذلك أن المبادئ التي تجمع هذه المدرسة في وحدة فلسفية هي:

أ ـ محاولة جعل الفلسفة علمية، والعمل على وحدة العلم.

ب ـ بناء المعرفة على أسس تجريبية ومنطقية.

ج ـ رفض جميع التأملات الفلسفية التي ينقصها التحليل والدقة والوضوح، وبذلك لا تجد الميتافيزيقا التقليدية مكاناً لها في المعرفة العلمية»[٦٧].

ويصل الأمر بـ «لودفيج فتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١)» إلى حد القول: «كل شيء في العالم موجود كما هو، ويحدث على النحو الذي يحدث عليه، ولا توجد قيمة فيه، وإذا كانت هناك قيمة فهي لن تكون لها قيمة. وإذا كانت هناك قيمة ذات قيمة، وجب أن تكون خارجة عن نطاق ما يحدث أو يوجد على نحو ما. ذلك لأنّ كل ما يحدث أو يكون على نحو ما فهو عرضي.(. . .) ومن ثَم فلا يمكن أن توجد أيضاً قضايا أخلاقية. لأنّ القضايا لا يمكن أن تعبّر عما هو أعلى منها. ومن الواضح أنّ الأخلاق لا يمكن التعبير عنها»[٦٨].

هكذا، إذاً، تنتصر الفلسفة الغربية للعلم بمناهجه وافتراضاته ومبادئه، وتقف موقفاً سلبياً من القيم، وتتساءل عن جدوى القيم في عِصر العلم، الأمر الذي أفضى في النهاية إلى حدوث أزمة كونية شاملة، صارت تهدد مستقبل البشرية. لقد صار العقل الذي أنتج العلم أسير نتاجه وفرضياته، إذ عطّل هذا العقل عن التفكير السوي الهادف، فبعد أن أعلن موت الإله أصبح

---

(٦٦) جاك دريدا وجياني فاتيمو، **الدين في عالمنا**، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٦٤.

(٦٧) منذر الكوثر، **فلسفة التحليل والبحث عن المعنى: الوضعية المنطقية عند آير** (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٤)، ص ٢٤٨.

(٦٨) لودفيج فتغنشتاين، **رسالة منطقية فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

الأداة الوحيدة، كما تقول «زيغريد هونكة» «والمناسبة عند الإنسان، بها ينظر إلى الأمور ويوجّهها من خلال تصرّفاته، ويأخذ منها ما يريد ويترك ما يريد. وبذلك يمكن له أن يتغلب ويسيطر على هذا الوجود التكنولوجي الجديد، وإذا كان الاعتماد مرتكزاً على هذه العقلانية وحدها فتنتفي بذلك مسؤولية تصرفات الفرد عما يحدث (. . .) وينتهي الأمر بتنامي كل قوى اللاعقلانيات متحرّرة من قيودها وأغلالها، جانحة إلى استخدام القوة والتحطيم. . .»[٦٩].

وفي السياق نفسه يدعو «كارل بوبر (١٩٠٢ ـ ١٩٩٤)» «. . .الإنسان إلى التصرّف وفق مبدأ العقلانية، تفادياً لما يمكن أن ينجم عن تصرفاته اللاعقلانية، بحيث تجعل العاقل والمجنون في مرتبة واحدة؟ فالعقلانية من شأنها أن تصوّب أخطاءنا» «والعقلانية (. . .) هي اتجاه الاستعداد لأن يصوب المرء معتقداته. وفي صورتها الذهنية البالغة التطوّر إلى أعلى حد نجدها الاستعداد لأن يناقش المرء معتقداته مناقشة نقدية، وأن يصوّبها في ضوء المناقشات النقدية مع الآخرين»[٧٠].

ومبرر دعوة «كارل بوبر» إلى مناقشة الفرد لمعتقداته مناقشة نقدية، هو الأعمدة الثلاثة للعلم، ممثلة في المادة والحياة والعقل، فثورة الكم تتمحور حول المادة التي زودتنا الآن بوصف كامل تقريباً للمادة. وثورة الحاسوب (الكومبيوتر) التي يدور موضوعها حول العقل، ففي الماضي لم يكن بإمكاننا سوى التعجّب لظاهرة الذكاء النادرة، أما في المستقبل فسنكون قادرين على التحكم فيها بحسب رغباتنا. أما العمود الثالث من أعمدة العلم فهو ثورة البيوجزيئية التي مدار بحثها الحياة، وهي الثورة التي ستعطينا بدلاً من مراقبة رقص الحياة، ستعطينا الثورة البيوجزيئية في النهاية قدرة خارقة على التحكم في الحياة بحسب إرادة الإنسان تقريباً[٧١].

وما لفت انتباهنا هنا، هو أنّ هذه الأعمدة التي تشكّل بنية العلم

---

(٦٩) زيغريد هونكه، **العقيدة والعلم: وحدة الدين الأوروبي وعلم الطبيعة**، ترجمة محمد أبو حطب خالد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧)، ص ٣١٢ ـ ٣١٣.

(٧٠) كارل بوبر، **أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٢٩٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ٢١٤.

(٧١) متشيو كاكو، **رؤى مستقبلية: كيف سيغيّر العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة سعد الدين خرفان؛ مراجعة محمد يونس، عالم المعرفة؛ ٢٧٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ١٦ ـ ١٨.

المعاصر، قد تجاهلت ثورة القيم وما يمكن أن تقدّمه للإنسان، جرّاء تهديدات العلم وتطبيقاته التي دفعت الكثيرين إلى التشاؤم والخوف من المستقبل. يقول «هكسلي» في هذا الصدد: «... إنّ تفهّم وشرح نظام يشتمل على قيم معينة أمر مستحيل التحقيق إذا لم تكن لدينا ملكة الحكم على القيم (...). إنّ القيم معزولة عن عمد من مجال العلوم الطبيعية»[٧٢]. لقد اعترى الناس شيء من الحيرة حول بُعد العلم عن القيم، وأحدث بلبلة لدى العلماء أنفسهم، وأجاب بعضهم بأنّ «تطبيق المعرفة العلمية أمر يتطلب بالبداهة، شيئاً من مقدرة الحكم على القيم، وتلك مشكلة مشتركة بين العلوم جميعاً»[٧٣].

فإذا كان البعض يُلحق القيم بالميتافيزيقا، ويعتبرها نقيصة في الفكر والعلم، فإن البعض الآخر يذهب عكس ذلك، يقول «فرانسوا غريغوار» في كتابه **المذاهب الأخلاقية الكبرى** ما يلي: «إنّ أية ميتافيزيقا...أي تلك المجموعة من الأجوبة المنسقة في ما بينها ما أمكن التنسيق، والتي يحاول المفكر عن طريقها أن يكمل «مؤكدات العلم الضئيلة (...) وأن يحاول حل المشكلات التي يطرحها عليه وجوده هو ووجود الكون، (ما هي المادة؟)... ما هي الحياة؟... ما هو العقل؟»[٧٤].

هكذا، إذاً، تباينت إجابات الفلاسفة ومواقف العلماء من مسألة القيم، وتجاذبتها الأبحاث من الدين إلى الفن إلى العلم إلى الفلسفة، تجاذباً عكس في النهاية التصور الفلسفي المادي للوجود والحياة والإنسان، والذي يمتاز بنوع من التأزم والاضطراب، أفقد الإنسان إنسانيته وصار يهدّد كيانه، نفسياً واجتماعياً واقتصادياً وأخلاقياً وحضارياً.

ثانياً: مصادر النظام المعرفي الغربي

أشرنا في السابق إلى أن افتراضات النظام الغربي تمحورت حول مسألة الوجود، ومسألة المعرفة، ومسألة القيم. وقفنا فيه على مجموع التساؤلات

---

(٧٢) جورج ألندبرغ، **هل ينقذنا العلم؟**، ترجمة أمين أحمد الشريف (بيروت: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر؛ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ٤٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٧٤) فرنسوا غريغوار، **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة قتيبة المعروفي، ط ٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٤)، ص ٦.

الفلسفية التي طرحها الفلاسفة والعلماء ورجال الدين. ومن خلال تتبّعنا لبعض الإجابات، أدركنا امتداد هذه الإجابات إلى الفكر الروماني القديم، ومن قبله الفكر اليوناني، على اختلاف مذاهبه ومدارسه الفلسفية، ثم أدركنا بعدها تداخل الفلسفة مع الدين، وبخاصة في اليهودية والمسيحية، شكّلت في النهاية خليطاً بين الفكر والدين والتاريخ في تفاعله مع الجغرافيا أو مع المكان، ونعني به البيئة الأوروبية بالأساس.

ولهذا يذهب البعض إلى أن مصادر النظام المعرفي الغربي هي كالآتي:

- التراث اليوناني الروماني.
- التراث اليهودي المسيحي.
- البيئة الأوروبية نفسها[٧٥].

وقد تشكّلت معالم النظام المعرفي الغربي بعد عصر النهضة الأوروبية، وحدّدت الإطار العام لنظريات الوجود، فجاءت الثانية صدى لمحددات نظرية المعرفة بأصولها المادية والطبيعة والحسية، أفضت به في النهاية إلى الإقرار بالنسبية، وإلى إحداث التبادل بين الأنطولوجيا والإبستيمولوجيا في التقليد الفلسفي الغربي العام[٧٦]. ويذهب حسن حنفي، إلى أن الفكر الغربي يشمل العلم والدين والفلسفة، ويُردف قائلاً: «إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة (..) وتحدثوا عن التراث الغربي والحضارة الأوروبية، والعلوم الأوروبية، باعتبارها وحدة واحدة، تكون موضوعاً واحداً للدراسة (...) يمكن، إذاً، دراسة التراث الغربي كوحدة واحدة وكموضوع واحد متجانس، خاصة وأنه يكشف عن بناء واحد للشعور الأوروبي...»[٧٧].

فالمعلوم أن النظام المعرفي الغربي له سياقاته التاريخية والحضارية التي نشأ فيها وتكوّن من خلالها، وبالتالي، فـ «التراث الغربي ليس تراثاً

---

(٧٥) انظر: حسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي: في الأسس والتطبيقات** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤).

(٧٦) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ط ٤ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٥ وما بعدها.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١١.

إنسانياً عاماً يحتوي على خلاصة التجربة البشرية الطويلة، يورَّث للإنسانية جمعاء، بل هو فكر بيئي محض، نشأ في ظروف معينة، هي تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف (. . .). ويتضح الفكر البيئي أيضاً من تقسيم مراحل التاريخ الأوروبي من اليونان والرومان ثم العصر الوسيط ثم العصور الحديثة. . .»[٧٨].

إضافة إلى ذلك، فإنّ الكثير من الفلاسفة والعلماء الذين يشكّلون أعمدة النظام المعرفي، هم إما من اليهود، أو من أصول يهودية، يقول «عبد الوهاب المسيري» «لوحظ أن الكثير من دعاة ما بعد الحداثة إما يهود، أو من أصل يهودي (أمثال: جاك دريدا، وإدمون جابيس، وهارولد بلوم. . .)، وقد أثّرت أفكار ما بعد الحداثة في العقيدة اليهودية، وفي كثير من المفكرين من أعضاء الجماعات اليهودية. . .»[٧٩]. ثم إنّ السمة الجوهرية للفلسفة الغربية في العصر الحديث بعد عصر النهضة، هي نشأة نظرية معرفية محددة وجودياً من خلال الاتجاهات التي تعلي من شأن المعرفة البشرية. وهكذا أصبحت نظرية المعرفة هي مركز الفلسفة وأُسندت إليها عملية منهجية المعارف، وكان ذلك على حساب المعرفة الإلهية أو الوحي الإلهي. إنّ أنسنة نظرية اكتساب المعرفة (توجيهها إلى الجزئيات النسبية المخلوقة) حول «المعرفة» سواء عن طريق الاتجاهات التجريبية أو الصيغ المنطقية، كل هذا أدى إلى وجود علاقة ترابط بين علم الوجود ونظرية المعرفة في التراث الفلسفي الغربي[٨٠].

١ ـ الله

كانت المسيحية قد مهدت. . . للتطور الذي جاء بعد عصر النهضة في ما يتعلّق بالقضايا الوجودية، المحدّدة بنظرية المعرفة، و. . . يمكن أن نرجع مصادر هذا التطور إلى اللاهوت المسيحي (. . .) والدليل على ذلك أنّ فكرة تخصيص (تحديد) الألوهية أخذت من خلاصة العقائد الرومانية ثم

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٧٩) عبد الوهاب المسيري، «اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٣، العدد ١٠ (خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ص ٩٤.

(٨٠) أحمد داود أوغلو، «الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة بين نظرية التوحيد الإسلامية ونظرية الوجود الغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٤، العدد ١٦ (ربيع ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص ٥٢.

أعيدت صياغتها في إطار لاهوت مسيحي متأثر بمذهب العارفين عند النصارى الأقدمين[٨١].

فإذا جئنا للحديث عن الحضارة الإغريقية القديمة، باعتبار الحضارة الغربية الامتداد الطبيعي لها، حيث تمثل قصائد الشاعر اليوناني القديم هوميروس في ملحمة **الإلياذة والأوديسة** أولى محاولات الإنسان الذاتية في تحسس الطريق إلى معرفة الله، وهي القصائد التي يطلق عليها الباحثون اسم «إنجيل الإغريق». ويبدأ «هوميروس» بما يعرف من واقع الخبرة المحيطة به؛ فلا يرى إلا كما يرى «وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)» «أن هذا التقارب في الفعل الأرضي ما هو إلا الناتج الطبيعي من تعدّد الآلهة. ولهذا نرى الصورة التي رسمها «هوميروس» للآلهة اليونانية القديمة في **الإلياذة** بأنهم ذوي طبيعة محدودة ومتردية، وهي إن لم تكن كذلك فقد كانت مسؤولة عن تثبيت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر في أذهان الناس»[٨٢].

وهكذا تمتد جذور التناقض بين الدين والعقلانية الحديثة إلى الحضارة الإغريقية القديمة. حيث «يعكس تاريخ تطور الفكر الديني لكانط نفوراً تدريجياً وابتعاداً مستمراً عن كل عنصر لاهوتي أو روحاني مفارق، سواء في تفسير المعرفة البشرية أو تفسير الوجود في فلسفة الدين»[٨٣]؛ فاللاهوت في تعريف كانط «هو علم معرفة الموجود الأوّل أو الموجود الأسمى أو نسق معرفتنا بالموجود الأسمى»[٨٤]. واللاهوت كنسق لمعرفتنا بالموجود الأسمى لا يشير إلى جملة كل المعارف الممكنة عن الله. ولكن فقط تلك المعارف التي يصل إليها العقل الإنساني في الله، معنى هذا أنّ جملة المعارف الممكنة عن الله ليست ممكنة بالنسبة إلى الموجود الإنساني. ولا هي ممكنة حتى من خلال الوحي الصحيح، ولهذا يذهب كانط إلى أنّ ما يستحق البحث هو أن نبحث كيف للعقل الإنساني أن يستمر في معرفة الله.

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٨٢) محمد عثمان الخشت، **المعقول واللامعقول في الأديان** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٥.

(٨٣) كانط، **نقد العقل الخالص**، ص ٣١٣.

(٨٤) فريال حسن خليفة، **الدين والسلام عند كانط** (القاهرة: دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٠ ـ ١١.

لقد أصبحت أوجه التقارب المعرفي والوجودي عناصر داخلية أساسية في فكرة الذاتية الدينية والنسبية التاريخية فضلاً على أنسنة أو علمنة المعرفة، حيث تم إلحاق بعض صفات الله وأفعاله بالطبيعة، بدلاً من الله، وصار هناك تأليه للطبيعة وتطبيع لله، يقول كانط: «إنّ الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لتأمين تطور جميع ملكات النفس البشرية هي العداء الذي تزرعه الطبيعة بين هذه الملكات بالفعل، لا بد أن يفضي هذا التناقض العدائي، في نهاية المطاف، إلى وضع منظّم، فلنبارك الطبيعة على اللاانضباط الطبيعي الذي غرسته في كينونة الإنسان...»[٨٥]؛ فهل الطبيعة هي التي قامت بغرس العداء بين البشر، وهل هي التي غرست اللاانضباط في كينونة الإنسان؟ إن كانط هنا يخاطب الطبيعة وكأنها خالقة البشر فيتداخل الإلهي مع الطبيعي ويصير الله محايثاً للطبيعة. ولا شك أن هذا الفكر هو استمرار للفكر اليوناني الذي «استطاع أن يعطي نمطاً (...) فكرياً للشعور الأوروبي في بدايته في العصور الحديثة حتى يستطيع أن ينسج على منواله (...) واستعمال اللغة العقلية كان من شأنه استعمال العقل أيضاً(...) لغة تجعل الحقيقة في الفكر، وتجعل جوهر الإنسان النطق...»[٨٦]. ولهذا تحوّل الفكر الغربي من اللاهوت إلى الإنسان ومن الوحي إلى العقل. ويرى «فريدريك هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)»، أنّ الله يتغيّر ويتطوّر، فتصوره كالبذرة ينمو في صور أكمل فأكمل، هو نعسان في النبات، وحالم في الحيوان، ويقظان مفكر في الإنسان، لكي يترقّى به ومعه، صوب مثل أعلى يسعى إليه دوماً، ولا يبلغ إليه أبداً. ثم يستدرك الهيغليّون من بعده، ويقولون إنّ جملة العالم هي الموجود الضروري، وإنّ الله ثابت كامل دائماً، والموجود المتغيّر الصاعد من أسفل إلى أعلى لا يمكن أن يكون إلهاً[٨٧].

وقد اتسمت فكرة الله في الفلسفة الغربية الحديثة بسمة الطبيعة، وحدث هناك تداخل بين الإلهي والطبيعي والإنساني، كما أشرنا سابقاً، حيث اعتقد كلّ من كانط وهيغل أنّ «العالم كلّه من خلق العقل. والعمل الأوّل

---

(٨٥) إيمانويل كانط، **نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية**، ترجمة نبيل الخوري (بيروت: دار صادر، ١٩٨٥)، ص ١٧.

(٨٦) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ١٥.

(٨٧) يوسف كرم، **الطبيعة وما بعد الطبيعة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

لهذا العقل هو تأليف تلك القوانين العليا التي تخضع لها الحقيقة الطبيعية المادية كما تخضع لها الحقيقة العملية»[٨٨]؛ فالتمركز حول الذات أو الأنا هو الذي جعل الفيلسوف الألماني «فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤)» يقول إنّ الأنا الخالص هو الحقيقة الأوّلية الأصلية التي ينبغي ألّا نتجاوزها(. . .) الأنا خالصاً من كل فردية، فكل شيء، في اعتقاده، من الذات وإلى الذات ينتسب، لاشيء خارج، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات لا يوجد في ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا[٨٩]. وبصفة عامة، لقد تبلورت فكرة الإله في الفلسفة الغربية انطلاقاً من المفهوم المسيحي المعتمد على فكرة التثليث وأبوة الرّب، بوصفه رمزاً عميقاً للدلالة على التقارب الوجودي، وفي ضوئه تشكّلت كل التقييمات النظرية الأخرى في المسيحية المعدّلة؛ فبعض سمات الفلسفة الغربية كان كامناً في المسيحية، وتولّدت عنه تناقضات كثيرة[٩٠]. وشكّلت جسراً يصل بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة، وقد جرت محاولات عديدة لتحقيق التوازن بين الفلسفة واللاهوت، وقد نجح البعض منها في إحداث هذا التأليف، وبخاصة بعد إعادة اكتشاف الفلسفة القديمة[٩١].

فالتحليل السابق، يكشف بوضوح أنّ الإجابة عن السؤال الذي طرح في النظام المعرفي الغربي، والذي مفاده على ماذا تبنى معتقدك؟ يحوي داخله فرضية مستترة، عملت على تحديد الحقيقة في التاريخ الفكري الغربي، وتم الإعلان عن علمنة المعرفة، وذلك بإعلاء سيادة العقل كمصدر للمعرفة مقابل المصادر الأخرى ولا سيما مقابل الوحي. لقد كانت البنية الثنائية للفلسفة وعلم اللاهوت في بواكير العصر المسيحي جد مؤثّرة كإرث للمسيحية في صياغة عقلية محددة قائمة على تحديد ثنائي للمعرفة. والملاحظ، أن سمة الانفصالية التي اتسم به الفكر الغربي، والتي قامت بين العقل والوحي، هي

---

(٨٨) عبد الرحمن بدوي، **المثالية الألمانية (شلنغ)** (القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ٩٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٩٠) انظر: إمام عبد الفتاح، **كيركجورد رائد الوجودية** (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٣٣٤ ـ ٣٥١.

(٩١) أوغلو، «الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة بين نظرية التوحيد الإسلامية ونظرية الوجود الغربية،» ص ٥٢ ـ ٥٣.

سمة مميزة له. لقد انطلقت من فكرة عبثية (أو لاعقلانية) الوحي، وانتهت بمحاولة عقلنة المعتقدات، بدأت من عقلانية غير مألوفة إلى عقلانية مبرّرة غيبياً أو ميتافيزيقياً[٩٢]. وتبرير ذلك في اليهودية مثلاً، هو أنّ «الإيمان بالوحي إيمان صبياني، مرتبط بالمراحل الأولى لتطور البشرية، الوحي تربية للجنس البشري من الطفولة إلى المراهقة إلى الشباب، ويختفي بمجرد استقلال الإنسان عقلاً وإرادة(. . .) الوحي قضاء على الحس والتذوق الخلقي والجمال للفضيلة، بل هو قتل وتسميم للحس الإلهي للإنسان، حس الحقيقة والإحساس بها، الوحي حقيقة خاصة وليس حقيقة عامة وشاملة في كل زمان ومكان (. . .) يعارض الوحي العقل بما فيه من معجزات وخرافات وأساطير (. . .) لزم تأويل نصوص الوحي حتى تتفق مع العقل وتحل التناقضات»[٩٣].

لقد نشأت هذه المفاهيم والتصورات في ظروف تاريخية مرّت بها أوروبا، والتي طبعت حضارتها بطابع معيّن. وتسبّبت في خلق ما يمكن تسميته بفكر أوروبي أو عقلية أوروبية، لقد كانت هذه الأفكار صدىً للواقع، ناشئة عن التاريخ الأوروبي[٩٤]، ما يعكس في النهاية المرجعية الأوروبية، والبيئة الأوروبية نفسها كمصدر للنظام المعرفي الغربي كما يرى د. «حسن حنفي»، فقد كان موضوع الله يخضع لعملية إعادة تأويل فلسفي في كل مرحلة تاريخية في أوروبا، ولم يكن هناك أبداً اتفاق حول مفهومه، أو علاقته بالإنسان والطبيعة، أو دوره في حياة الإنسان، لقد بقي مفهوماً مضطرباً، وهو ما انعكس مباشرة على بنية النظام المعرفي الغربي، وعلى مختلف قضاياه وأفكاره وتصوراته ومقولاته.

٢ ـ الإنسان

إنبنى مفهوم الإنسان في النظام المعرفي الغربي على كون الإنسان بأدواته وآلاته الصلدة قادر على جعل الأرض كلها حديقة غناء، شريطة أن يعلن الحرب على الرّب، وحينما ظهر الجرّار الآلي، وُصف بأنه يستحق الصلوات، واستخدم في ملصقات تظهره في صراع مع الصّليب. لقد أُعلن

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٩٣) حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي: في الأسس والتطبيقات**، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

انتصار الإنسان وهزيمة اللاهوت في المنظومة المعرفية الغربية[٩٥].

والمتتّبع لتطور الفكر الفلسفي الغربي في تصوره للإنسان، يلمح فيه نوعاً من الغرور والاعتداد بالذات، والتهوين من شأن الله والطبيعة، تصوراً ينبني على «مركزية الإنسان، الإله الفرد الصّمد (Anthropocentrism)، وهو تصور انبنى باستمرار في حنايا الفكر الفلسفي الغربي منذ السفسطائيين، وإلى الفلسفات الوضعية، نفسية كانت أم اجتماعية أم أنثروبولوجية أم تاريخية، نزعات تبشّر بمحورية الإنسان في الوجود، والتي جعلت الإنسان الفرد مقياس الأشياء كلها»[٩٦]. هذه الرؤية المعرفية انتهت في الغالب الأعم إلى نزعات شكّية إلحادية، واتجاهات عدمية لاأخلاقية، وتفسيرات وضعية إسقاطية للدين، وهو ما أحدث في النهاية مفارقة بين القول «بمحورية الإله الخالق» و«محورية الإنسان الخالق». ولقد وصف «فريديريك شيللر» نفسه بأنه «التلميذ البارّ لبروتاغوراس السفسطائي»[٩٧]، في القول بمحورية الإنسان الفرد في الوجود.

لقد كانت العقلانية[*] بمثابة الكتاب المقدّس، بالنسبة إلى الإنسان الغربي، إذ «يتضمّن مفهومها العام والواسع (. . .) الالتزام بمقاييس العاقلية ـ الالتزام الذي هو المطلب الجوهري لأيّ نظام فلسفي، وفي الحقيقة لأية مجموعة من افتراضات الحقيقة مهما كانت»[٩٨]؛ فمصطلح العقلانية وسيلة لا غنى عنها لفهم التراث الفلسفي الغربي، على الرغم من مشكلات التداخل والتعقّد الموجود في الموروث الفلسفي والديني الغربي. وقد ظهرت بعض «الإرهاصات التي تعدّ بمثابة خطوات أولى على طريق البحث العقلاني، حول

---

(٩٥) أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» ص ١٣١.

(٩٦) عرفان عبد الحميد فتاح، «معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٩٧) كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص ٥.

(*) في الماضي، ولا سيّما في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كان مصطلح العقلاني (Rationaliste) يُستخدم كثيراً للإشارة إلى المفكرين الأحرار من ذوي النظرة المقاومة للإكليروس، والمقاومة للدين، وهي بالإنكليزية ملحد من الطبقة الحديثة (. . .) استخدام كلمة عقلانية بوصفها نعتاً لنظرة إلى العالم ليس فيها مكان لما هو فائق الطبيعة، ويبدو أن مصطلحات من نحو «إنسانية» و«إنسانوية (Humanist)، و«مادية» (Materialist)، قد حلّت محلّها إلى حدّ كبير. انظر: جون كوتنغهام، **العقلانية: فلسفة متجدّدة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧)، ص ١٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٦.

طبيعة الكون والبحث عن الحياة المثلى للإنسان. وكانت الحقيقة عند الفلاسفة اليونان تعني حقيقة الوجود وحقيقة الطبيعة، طبيعة الأشياء والإنسان (. . .) وكان العقل يصوغ هذه الحقيقة في قالب من الأفكار والمقولات والأحكام (. . .)، وكان «هراقليطس (Herclitus) (٥٤٠ ـ ٤٧٥ ق.م)» أوّل من قال بفكرة اللوغوس أو العقل الكوني، وكان يعني به القانون الكلي الذي يحكم الظواهر ويتحكم في صيرورتها الدائمة الأبدية (. . .) والعقول البشرية تستطيع الوصول إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا شاركت في العقل الكلي. . .»[٩٩].

ولهذا نرى أن النظام المعرفي الغربي قد انبنى على فرضية «أنّ العقل هو الموضوع المركزي في الفلسفة، وأن أسئلة أخرى كطبيعة اللغة والمعنى، وطبيعة المجتمع وطبيعة المعرفة (. . .) هي جميعاً حالات خاصة من ميزات العقل الإنسان. . .». وعن طريق العقلانية اعتقد الإنسان الغربي في نوع من الخيلاء، أنه لا بد من معرفة الحقيقة معرفة مطلقة، ولا بدّ من التحكم في الواقع تحكماً مطلقاً، وانتهى به المطاف إلى أنه لا توجد معرفة على الإطلاق، وأنه لا يمكن التحكم المطلق[١٠٠].

فبؤرة الصراع، ومحور نهضة الإنسان الغربي هو «تأكيد قيمة الإنسان وفعاليته، وإيجابياته في شؤون الحياة، تحرّر الإنسان من قيد التبعية برجال الكنيسة، وأصبحت له الكلمة في رسم حياته على الأرض واختيار علاقته بالرب(. . .) ونهج نهجاً جديداً في تحصيل المعرفة ليتخذ منها عدة وزاداً لبناء حياة أفضل، وامتلأت نفسه بالأمل في انتصار الإنسان على الأرض، وتأكيد سيادته على الطبيعة»[١٠١]. وهو الأمر الذي دفع بـ برتراند رسل، إلى تأليف كتابه **نحو عالم أفضل**[١٠٢] ودفع «كارل بوبر (١٩٠٢،١٩٩٤)» إلى كتابة مؤلفه **بحثاً عن عالم أفضل**، والأمر كذلك مع «آلفين توفلر» في مؤلفه

---

(٩٩) خالد قطب، **العقلانية العلمية: دراسة نقدية** (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٥)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(١٠٠) عبد الوهاب المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم** (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٧.

(١٠١) كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة شوقي جلال؛ مراجعة صدقي حطاب، عالم المعرفة؛ ٨٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤)، ص ١١.

(١٠٢) انظر: برتراند راسل، **نحو عالم أفضل**، ترجمة دريني خشبة وعبد الكريم أحمد (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧).

صدمة المستقبل، الذي يعكس تخوّف الإنسان الغربي من متغيرات الغد، نظراً إلى الوتيرة المتسارعة للحياة وانفجار المعلومات، وتنوع أساليب الحياة وما ينجرّ عنها من أبعاد نفسية واجتماعية وتعليمية وتكنولوجية خطيرة[١٠٣].

لقد انبنى عالم ما قبل ـ ما بعد الحداثة، على منظومة معرفية داخل إطار منظومات كلية شاملة، وما ترتّب عنها من منظومات أخلاقية وجمالية يسمّيها مؤرخو الفكر الغربي بالمنظومة التحديثية المادية العقلانية العلمانية الأوروبية. ويسمّيه الإنسان الغربي بـ القصة الكبرى. غير أنّ إفرازات الحداثة بفلسفتها الوجودية والمعرفية والقيمية، أسقطت الكثير من القناعات والتصوّرات، وأعلن عندها الإنسان الغربي أنه لا توجد سوى القصص الصغرى، الأمر الذي يفرض عليه التعامل مع المواقف من دون الكلّيات والوقوع في العدمية والتشاؤمية وإنكار الميتافيزيقا والحقيقة[١٠٤]. وهكذا نزعت العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وصار المفكر العقلاني يؤمن بما هو قابل للفهم فحسب، ودفعه هذا إلى الاعتقاد بأنّ العقل الإنساني قادر على حل مشكلات الأخلاق والجمال، بل واللاهوت بفعالية وكفاءة، مثلما يحل مشكلات العلوم الطبيعية[١٠٥].

يبرّر أصحاب النظام المعرفي الغربي ذلك، بأنه «ليس ثمة شيء اسمه الحقيقة أو اليقين (. . .). إنّ الحقيقة دائماً نسبية ومن ثَم لا الوحي ولا التفكير أو الدراسة ستصل بنا إلى حقيقة مطلقة (. . .). وذهب العقلانيون خلال قرنين إلى أنّ هذه المعايير هي معايير ثابتة ويقينية، وأنّ الناس اهتدوا إليها ولم يضعوها[١٠٦]. إنّ العقل قادر على أن يهدي الناس إلى السبيل الذي يمكّنهم من السيطرة على بيئتهم وأنفسهم، وأن يبيّن للناس كيف تعمل الطبيعة، وكيف يمكن أن تعمل إذا ما كف الناس عن إعاقة عملها بمؤسساتهم وعاداتهم غير الطبيعية، كما يمكنه أن يهدي الناس إلى القوانين الطبيعية التي انتهكوها بجهلهم لها[١٠٧].

---

(١٠٣) انظر: ألفين توفلر، **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد** (القاهرة: دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٤)، ص ز ـ ك.

(١٠٤) المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم**، ص ١٧.

(١٠٥) برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ص ٧٢.

(١٠٦) **المصدر نفسه**، ص ١٠٧ ـ ١١٠.

(١٠٧) **المصدر نفسه**، ص ١٢٨.

إن التصوّر المطلق للعقل في الثقافة الغربية، نابع أساساً من المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ من بعض الافتراضات، والتي كانت تبدو بسيطة للناس في عصر النهضة، ولا تزال تبدو هكذا. وهذه الافتراضات هي الاستنارة، العقلانية، الحداثة، العلم، الترشيد، الذات، الموضوع. ومن المعلوم أن المنظومة التحديثية بدأت بمقولة بسيطة جداً هي «العالم المادي يحوي كل الحقيقة» أي إنه مكتفٍ بذاته؛ فالواقع المادي بناء على هذه المقولة يحوي داخله ما يلزم لفهمه، هذا بالنسبة إلى المقولة الأولى. أما المقولة الثانية، فمفادها، أن الإنسان قادر على فهم هذا العالم، وعلى توليد منظومات معرفية وأخلاقية وجمالية من خلال تفاعل العقل مع المادة أو الطبيعة[١٠٨]. لأنّ «طبيعة الأشياء تكمن (Stands Under) تحت صفاتها الظاهرية التي تفهمها الحواس، والفهم يستطيع أن ينفذ إلى العلةّ التي يرتكز عليها الأثر الذي تدركه الحواس»[١٠٩]؛ فالعقل هو الذي يصنع العلم، إنه وحده يستطيع أن يستكشف ماهية الأشياء وعللها، فالأمر ـ يقول المسيري ـ لا يعدو أن يكون واقعاً مادياً وعقلاً إنسانياً قادراً على التفاعل مع هذا الواقع، وعلى توليد منظومات معرفية، ومن خلال هذا التفاعل المستمر تتراكم المعرفة ويتقدم الإنسان إلى الأمام، ومن خلال المعرفة المتراكمة يزيد تحكم الإنسان في الواقع وفي نفسه.

هذا التصور في حقيقته يخفي عدة افتراضات:

ـ أن للإنسان إرادة حرة، وأن العقل رشيد، وأن العقول متشابهة، ومن ثم تدرَك الطبيعة ولو اختلفت العقول.

ـ أن الواقع كل، وأننا ندرك الكليات، على الرغم من أن فكرة الكليات ليست مادية، بل هي فكرة يجردها الإنسان بعقله. وعملية التجريد هذه ليست مادية، بل عملية عقلية محضة، لأنه لا يمكن وجود الكل في الواقع الملموس[١١٠].

لقد نظر الفلاسفة الغربيون إلى الإنسان كجزء من منظومة معينة ثم قاموا

---

(١٠٨) المسيري، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٠٩) أغروس وستانسيو، **العلم في منظوره الجديد**، ص ٣٤.

(١١٠) المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم**، ص ٨ ـ ١٠.

بتفكيكه في إطار هذه المنظومة، فأسقطوا عن الإنسان إنسانيته ودرسوه من خلال مقولات غير إنسانية «ف هوبز (١٥٨٨، ١٦٧٩)» يرى الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان، فالقوة والاحتيال هما الفضيلتان الأساسيتان في حالة الحرب ولا مكان لفكرة الصواب والخطأ والعدل والظلم[١١١].. و«مكيافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)» يرى الإنسان مجرد وسيلة لغاية، و«اسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧)» يرى أن من واجب الإنسان أن ينسى إنسانيته ليتحد مع هذه المنظومة الآلية.

يذهب المسيري إلى أن النظام المعرفي الغربي تقلّب بين الفكر الاستناري الذي أكّد حرية الإنسان وفكر الاستنارة المظلمة، الذي قام بتفكيك الإنسان[١١٢]، الأمر الذي أدى إلى حالة صراع داخل الحضارة الغربية. هذا التحليل يخفي خلفه الفرضية التالية: أنّ الواقع المادي في حد ذاته لا يمكن أن يزوّد الإنسان بقيمة، إنما يزوّده بالحقائق فقط، أما القيم فلا. وهو ما أوقع الفكر الغربي في حالة من الصراع والفصام بين الحقيقة والقيمة، فالحقيقة منفصلة عن القيمة، والعقل المادي في تعامله مع المادة يرصد الحقائق بكفاءة غير عادية، لكنه لا يمكن الوصول إلى القيمة أو لا يريدها أصلاً[١١٣].

وفي مقابل هذه الفرضية، هناك فرضية مغايرة تعتبر الإنسان ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية، وأن سلوكه سواء في نبله أو ضعته، في بطولته أو خساسته، ليس ظاهرة مادية محضة، وإنما الإنسان ظاهرة مركبة لأقصى حد. وهناك مجموعة من البراهين يسوقها أصحابها في إثبات رؤيتهم المعرفية للإنسان، نذكر منها: عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، حتى إننا نجد عالماً مثل «تشومسكي» (. . .) ينكر تماماً أنّ عقل الإنسان مجرد صفحة بيضاء سلبية، وإنما هو عقل نشط يحوي أفكاراً كامنة فطرية، ولذا نجد تشومسكي يتحدث عن «معجزة اللغة، باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون

---

(١١١) فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود سيد أحمد، ٥ مج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٥٥.

(١١٢) انظر: مجموعة من الباحثين، **البنيوية والتفكيك مداخل النقدية**، ترجمة حسام نايل (عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧).

(١١٣) المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم**، ص ١٠ ـ ١١.

المقدرة اللغوية في عقل الطفل، وهذا الكمون يعني أنّ العقل ليس مجرد المخ، مجموعة من الخلايا والأنزيمات[١١٤]. وأسوأ خطأ يمكن أن يقترفه الإنسان هو افتراضه أنّ التمييز المرتكز على الفهم المشترك بين الحالات العقلية المفسّرة بصورة ساذجة والحالات المادية المفسَّرة بصورة ساذجة، هو تعبير عن تمييز ميتافيزيقي عميق، ثم إنّ الوعي هو مستوى نسقي، هو صفة بيولوجية تماماً، الوعي هو دائماً صفة دماغية، ولهذا فهو جزء من العالم المادي[١١٥].

هكذا يقول الماديون الذين يؤمنون بالنماذج التراكمية في مقابل النماذج التوليدية. حس الإنسان الخلقي والديني، وحسه الجمالي، قلقه وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فهو أمر أكثر صعوبة من تفسير وجود الأفكار، وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر والكل، فهو ينكر الحس الخلقي والجمالي ويُسقط الأسئلة النهائية[١١٦]. غير أنّ هذا التصور لا يقوى على مجابهة النزعة المادية المفرطة في تفسير وتحليل ظاهرة الإنسان، فالفلسفة المادية تنكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، ومن ثم لا يحقق أي عنصر في الكون تجاوزاً في ذلك الإنسان؛ فالإنسان بوعيه وفهمه وحسه جزء لا يتجزأ من حركة المادة، خاضع لها، وتصبح هي المركز وينتصر الموضوع على الذات، ويذوب الإنسان، ويختفي ويفقد خصوصيته ومقدرته على التجاوز، ويُستوعب تماماً في النظام الطبيعي، فموت الإنسان هو نتيجة حتمية للرؤية المادية، مثلما أعلنت من قبل موت الإله عند نيتشه. وفي النهاية تنزع عن الإنسان كل قداسته وخصوصيته ومركزيته وتركيبيته[١١٧].

فبعد أن جاء «تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)»، لم يعد بالإمكان قط أن نتعامى عن الحقيقة الثابتة في أن الإنسان هو من نتاج الطبيعة بمقدار ما هو جزء منها، وأنه ارتفع إلى حيث هو الآن. والناس إذا أقروا منذ زمن بعيد

---

(١١٤) عبد الوهاب المسيري، «المادية وموت الإنسان،» **المسلم المعاصر**، السنة ٢٠، العدد ٧٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٨١.

(١١٥) جون سيرل، **العقل: مدخل موجز**، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة؛ ٣٤٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧)، ص ٩٦.

(١١٦) المسيري، «المادية وموت الإنسان،» ص ٨٢.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

أنّ الإنسان حيوان عاقل، فقد شدّدوا على صفة التعقّل المميّزة له، وهذا أمر غير مستغرب، لكن العقل قد كاد يصبح نسياً منسياً، أمام الاكتشاف الجديد في مشاركته بالحيوانية، فالإنسان من فصيلة الحيوان كأيّ حيوان آخر، وهو واهتماماته موضوعان يدخلان في نطاق علم الحياة[١١٨].

والمتأمل في هذه الأفكار يدرك، ولا شك، غياب التفرقة بين عالم التنزيه وعالم الخلق، غياب الفصل وحدود التمايز بين المرجعيات الكبرى النهائية للمعرفة، من حيث مصدرها ووسيلة اكتسابها، وطرائق التحقّق منها، فتعدّدت المرجعيات وتفاوتت في شكل تقابل وتضارب بين العقل والحس والوحي، وغابت عنها الرؤية التكاملية التساندية، فهي في النهاية مرجعيات متخالفة متقابلة، بحيث إنّ اعتماد أيّ واحد منها كمصدر للمعرفة يلغي المصادر الأخرى بالضرورة. وهو ما يوقع صاحبها في الرؤية التجزيئية إلى الوجود والإنسان والحياة. الرؤية التي طبعت الفكر والحياة بنوع من العلمانية المقنّعة[١١٩] التي تتطلّب النسبية والتفاضل بين المصادر بدلاً من الوحدة والتكامل، وتوقع الفوضى بدلاً من النظام، وفي الاسترقاق بدلاً من التحرير، وبهذا تجلب «العقلانية العلمية (. . .) مقاصد ضارة، فتكون مخالفة لركن من أركان العقلانية السليمة الذي هو «النفع»[١٢٠].

وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم نظريات المعرفة والحقيقة التي ظهرت في النظام المعرفي الغربي، كان لها تأثير جوهري في تشكيل التصور الاجتماعي وفي النظريات التي نحت إلى علمنة المعرفة والمجتمع والحياة، نتيجة لعلم المعرفة ولعلمنة القانون والحياة كظواهر قيمية، وهي النظريات التي جعلت الإنسان محور المنظومة المعرفية، بحيث إنّ كل أنواع المعارف والعلوم هي نتاج لهذا الإنسان[١٢١]. وهو التصوّر الذي جعل المشروع الفلسفي الحداثي يحوي مشاكل معرفية كبرى كالمشاكل الخاصة بالعقل. وهل العقل هو الذي

---

(١١٨) جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة دار العلم للملايين (بيروت: دار العلم للملايين؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ١٦١.

(١١٩) أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» ص ١٤٧.

(١٢٠) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٦٦.

(١٢١) أوغلو، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

يربط بين الأشياء أم أن الأشياء تأتي مرتبطة بعقل الإنسان؟ المشروع الحداثي الذي ذهب إلى أن الإنسان سيعرف، والمعرفة تتراكم، والتراكم يؤدي إلى التقدم، والتقدم يؤدي إلى السعادة[١٢٢].

ولم يتوقف به الأمر عند هذا الحد، بل إنّ «إحدى مسلّمات فكر التنوير الغربي أنّ أنماط الفكر البشري واحدة أينما كان البشر (. . .) وساد هذا الاعتقاد كقانون حاكم للفكر، وأنّ طبيعة الفكر البشرية كونية أو كلية، معنى هذا أنّ الناس أينما كانوا وأيّاً ما كانت ثقافتهم، يفكرون ويستقرئون ويستدلّون وفق منهج ومنطق واحد، ويصنفون الوجود ويرونه ويدركونه على نحو نمطي واحد[١٢٣].

هذه، إذاً، نظرة الفلسفة الغربية إلى الإنسان، الفلسفة التي قدّست الإنسان، ووعدته بالفردوس، ورفعته إلى درجة الإله، ووسمته بالكبرياء والاعتزاز. يمكن تلخيص هذه الفلسفة في النقاط التالية:

ـ كل ما هو موجود فهو مادي، حتى الإنسان، عقله ومشاعره وأحاسيسه وأفكاره، فالإنسان كائن طبيعي، بمعنى أنه مركب طبيعي كيماوي لا غير، ومشاعره لا تعدو أن تكون حقائق بيولوجية حيوانية، فلا فرق بينه وبين الحيوان نوعاً، إنما الاختلاف في درجة التطور (. .) وأن يدرس الإنسان دراسة عضوية خالصة، لأنه ليس هناك جوهر إنساني خالص[١٢٤].

ـ الأخلاق ليست حقائق ثابتة وقيماً مطلقة، بل هي عوائد وضعية، وعادات اجتماعية وانفعالات فردانية ومشاعر وجدانية شخصية، وهي بهذا الوصف والاعتبارات تتبدّل وتتغيّر، فلا تلبث على حال وقرار، بل تتباين وتتغير بتغير المصالح والمنافع والأشخاص والزمان والمكان والدائرة الحضارية الثقافية التي ينتمي إليها الأفراد، فهي نسبية غير مطلقة، متغيرة غير ثابتة[١٢٥].

---

(١٢٢) المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم**، ص ١٢.

(١٢٣) ريتشارد أي. نيسبت، **جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٣١٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٧.

(١٢٤) علي عزت بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة علي عبد التواب الشيخ (القاهرة: دار الفلاح، ١٩٩٨)، ص ٣١.

(١٢٥) عرفان عبد الحميد فتاح، **المدخل إلى معاني الفلسفة** (بيروت: دار الجيل؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٩)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

ـ مركزية الإنسان الفرد الصمد في الوجود، وأنّ الإنسان إله ذاته مستقل بوجوده بنفسه، يشرّع لنفسه ما شاء كما أراد، فلا سلطان عليه خارج ذاته، وهذه النزعة أدت دائماً إلى فلسفات إنسانية متطرّفة، تؤلّه الإنسان وعقله وتقول بدين طبيعي (Eism)، لا تؤمن بالوحي والنبوة، ولا تقرّ شرعاً منزّلاً يهتدي الإنسان بنوره مؤتمراً بأوامره ومنتهياً عن نواهيه، ولا تفرّق بين الرذائل والفضائل[١٢٦].

ـ العالم الطبيعي هو المصدر الوحيد للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وتنفصل الحقائق المادية عن القيمة، وينفصل العلم عن الأخلاق، وعن الغايات الإنسانية والدينية والأخلاقية، ينتهي الأمر إلى إنكار وجود الماهيات والجوهر، بل والطبيعة البشرية نفسها باعتبارها جميعاً ميتافيزيقا[١٢٧].

٣ ـ الكون

يتمحور مبحث الكون في النظام المعرفي الغربي حول السؤال الأرسطي التالي، كيف تكون الأشياء؟ وكيف تنتهي[١٢٨]؟ ولهذا يعتقد الكثير من مؤرخي الفكر الفلسفي أنّ النظريات العامة في الوجود في الفكر الغربي، ترتد في أصولها الأولى والمنشئة لها إلى التراث اليوناني ـ الروماني ـ والتي جاءت على أشكال متعددة من مادية وطبيعية وارتيابية، شكية ولاأدرية، غنوصية، ظهرت في ما بعد في نزعات التجريبية الخالصة عند «جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)»، والتطورية الوضعية عند «أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)»، والذرائعية عند «وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)»[١٢٩].

إن المسألة الجوهرية في الكونيات الحديثة، هي تعليل الأصل في وجود عمالقة العشائر النجمية وتطورها (...) حيث يعتقد بعض العلماء إنّ الكون في صورته الحاضرة إنما هو نتيجة عملية تطوّرية متصلة، بدأت في مادة

---

(١٢٦) عرفان عبد الحميد فتاح، «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري،» ورقة قُدِّمت إلى: **نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية**، ص ٣٠.

(١٢٧) عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٢٨) أرسطوطاليس، **الكون والفساد**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٣.

(١٢٩) أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» ص ١٤٦.

متجانسة شديدة الانضغاط منذ بضعة بلايين من السنين، وهذه فرضية البدء (The Hypothesis of Beginning)، وآخرون يعتبرون أنّ الكون يكاد يكون كائناً على ما هو عليه منذ الأزل، وهذه فرضية «الكون الثابت» (Hypothesis of a Steady-State Universe)[130]. نظرية الحالة الثابتة (Steady State Theory): في عام ١٩٤٨، تقدم ثلاثة من العلماء البريطانيين وهم هيرمان بوندي (Hermann Bondi) و توماس غولد (Thomas Gold) وفريد هويل (Fred Hoyle) بنظرية جديدة بديلة لنظرية الانفجار الكبير لتفسير الأوضاع الراهنة في الكون، وعرفت هذه النظرية باسم نظرية الحالة الثابتة. وتفترض هذه النظرية أن الكون متجانس في كل موضع فيه، وأيضاً في كل زمان، أي إنّ هناك تناسقاً تاماً في توزيع المادة في الفضاء، وإنّ كثافة المادة في وحدة الحجوم في هذا الكون ثابتة على الدوام، ولا تتغيّر بمرور الزمن، وهو التصور الذي يخالف ما ذهبت إليه نظرية الانفجار الكبير التي ترى أو تفترض أنّ توزيع المادة في الفضاء يتغيّر بتغيّر الزمن، وتحمل بين طياتها أنه من المحتمل أن يخلو الفضاء تدريجياً من المادة إذا استمر تمدّد الكون إلى الأبد.

أما نظرية الحالة الثابتة فهي تفترض أنّ هناك خلقاً مستمراً للمادة في الفضاء الواقع بين المجرّات، وأن بعض المجرات الجديدة يتكوّن ببطء شديد في الفراغ الناشئ من تباعد المجرات القديمة، وبذلك يظهر الكون للمشاهد وكأنه في حالة ثابتة لا تتغيّر بمرور الزمن[131].

وتشير الدراسات الفلسفية والعلمية إلى أنّ حجر الزاوية في الكوسمولوجية الحديثة قد يشكّل من خلال الدمج بين العقلانية والعلم الحديث، بحيث «لم يكن العقلانيون ليكتفوا بنفي الأشياء ما فوق الطبيعية من عالمهم، بل كانوا على أتم الاستعداد لتنصيب الإنسان نفسه كاملاً في وسط النسق الطبيعي أو «العالم المادي (...) فعندما نجح العلم النيوتوني في بلوغ نسق تام للعالم، قابل للإخضاع والتجربة الرياضية والذي يستطيع أن يعمل بطريقة تضمن نجاح القدرة على التنبؤ خلا الجو للنظرة العقلانية الجديدة

---

(١٣٠) جورج جاموف، **نشوء الكون**، ترجمة إسماعيل مظهر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.])، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(١٣١) أحمد مدحت إسلام، **الكون في فكر الإنسان قديماً وحديثاً** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١)، ص ١٦١.

للكون»[١٣٢]؛ فالكون بالنسبة إليهم نسق من «مادة» في حالة حركة، ويمكن فهمها فهماً كاملاً باستخدام العقل وفق الأسس التي حدّدتها العلوم الطبيعية، فالكون مؤلّف في النهاية من جزئيات المادة، وقد ظل (هذا التصور) منذ ذلك التاريخ عنصراً من عناصر الثقافة الغربية. لقد أجمع العلماء على أن «العالم مهما يكن من باقي صفاته، ليس شيئاً ثابتاً ولا ناجزاً، بل هو نفسه في كليته وفي كل جزء من أجزائه، في تبدّل ونمو. . .»[١٣٣]. والله حينما خلق العالم بصورته الحالية إنما خلق أحسن عالم ممكن، وقد اختار هذا العالم بالذات من بين عدد لا حصر له من العوالم ليكون دليلاً على عظمته وقدرته وعلمه، ومن الطبيعي أن يكون الله قد زوّد هذا العالم منذ الأزل بكل ما يلزمه من نظام واتساق يحفظ استمراره، ويرقب ما بين أجزائه المختلفة من علاقات وارتباط، ويكفل تحقيق كل ما يتضمنه من علاقات[١٣٤].

وإذا كان «ليبنتز (Leibnitz) (١٦٤٦ ـ ١٧١٦)»، هنا يفصل بين العالم والله، فإنّ بعض الفلاسفة يوحّدون بينهما، فالفيلسوف الانكليزي المعاصر «ألفرد نورث وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧)»، يعتبر أنّ «الواقع صيرورة كلية، عملية تطوّر ذاتي، صيرورة العالم تجربة إلهية حيث يتم تحديد الكلّيات، وهي تنتقل من العالم المثالي طبيعة الله الأولى، إلى العالم الطبيعي، طبيعة الله الثانية. .». والأمر يعدّ شبيهاً لدى المدرسة الظاهراتية، إذ إنّ «مهمّة الظاهريات تحليل الشعور، أي تحليل القصد المتبادل وهو في نفس الوقت جامع للمعرفة والوجود، هذه الوحدة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود بين الصورة والمادة، بين المثالي والواقعي، بين العقل والتجربة هي التي جعلت الظاهريات في النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التي تتم فيها الوحدة بين الله والعالم، بين الحقيقة والواقع. . .»[١٣٥].

لكن الأمر مع «هيغل (Hegel) (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، مختلف عما هو عليه

---

(١٣٢) جون أوبرت فول، «التجديد والإصلاح في منتصف القرن العشرين: سعيد النورسي والمسألة الدينية،» **المنعطف** (المغرب)، العددان ١٨ ـ ١٩ (٢٠٠١)، ص ١٦١.

(١٣٣) راندال، **تكوين العقل الحديث**، ج ٢، ص ١٧.

(١٣٤) ج. ف. ليبنتز، **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**: **نظرية المعرفة**، ترجمة أحمد فؤاد كامل (الرباط: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٢٥.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

لدى المدرسة الظواهرية، حيث تُعتَبر الطبيعة عند هيغل بمثابة الصورة على شكل غيرية، بمعنى أنها الفكرة عندما تخرج عن ذاتها وتتخارج من أجل أن تصل إلى إنتاج الحياة الواعية، ومن ثم إلى أن تدخل هي نفسها وتستبطن في فكرة الإنسان. ولهذا، فإنّ صيرورة الطبيعة في صعود نحو الروح، وينبغي أن ننظر إلى الطبيعة على أنها تؤلف نظاماً متدرجاً تخرج فيه الدرجات بعضها من بعض ولكن ديالكتيك التصور الذي يوجه هذا التصوّر يظل في داخل الفكرة التي تظل في أساس الطبيعة[١٣٦]. ويتساءل العلماء بخلاف الفلاسفة عن حقيقة الطبيعة بقولهم: ماذا يوجد في كوننا بخلاف المكان والزمان ـ الزمكان ـ الذي يعمل كالميدان الذي يمكن أن تقع به الأحداث؟

والإجابة الواضحة عن ذلك هي، أنه توجد أشياء: فهناك ما يسمى بالأشياء «المادية» كالنجوم والكواكب والنبات والناس والصخور والأحجار، تتكون جميعها مما نطلق عليه «مادة»، وهناك أشياء أخرى ليس من السهل ملاحظتها أو فهمها من دون إدراك واعٍ لها، مثل الضوء. بينما الأشياء الأكثر وضوحاً التي تشغل ساحة الزمكان، هي الأشياء المادية المصنوعة من المادة، ولكن ما المقصود بالمادة؟ لقد كانت صورة الكون التي انتشرت في عهد غاليليو على الوجه التالي: إنّ هناك فراغاً يحتوي على نقطة مميّزة تسمّى مركز الكون، وكل المادة التي تشغل هذا الفراغ، خصوصاً الكثيف منها، تحاول الاقتراب من هذه النقطة. ومن ثَم فقد أخذت شكلاً كروياً يطلق عليه «الأرض»، وقد أدت عملية تكوين الكرة الأرضية هذه إلى انطباق مركزها مع مركز الكون، أما الشمس والقمر والنجوم الأخرى فقد تم تثبيتها فوق قشرة كروية شفافة حتى لا تسقط تجاه مركز الأرض وتنطبق كل مراكز هذه القشرة مع مركز الكون أو مركز الفراغ[١٣٧].

كما يذهب البعض إلى أنّ الكون في جملته وفي أجزائه يخضع لفعل قانون آلي، وهذا القانون يسود في جميع الحالات، ومن هنا اكتسب سمته الكلية، وما الإنسان إلا كائن صغير للغاية فوق أرض صغيرة تُعَدّ في ذاتها نسبياً

---

(١٣٦) بدوي، **المثالية الألمانية (شلنغ)**، ص ١١٩.

(١٣٧) جاليليو جاليليه، **حوار حول النظامين الرئيسين للكون النظام البطليموسي والنظام الكوبرنيقي**، ترجمة محمد أسعد عبد الرؤوف؛ تقديم ألبرت آينشتاين، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١)، ص ٣٦.

كوكباً ضئيلاً للغاية في واحدة من أصغر المجموعات الشمسية التي لا تحصى، وتملأ الفضاء اللامتناهي، والكون مجموعة آليات فيزيائية محكومة بالقانون، وما الإنسان إلا نتفة صغيرة من هذا الكون الآلي، وأنّى له أن يفعل شيئاً آخر غير ما يقوم به بالفعل؟ ويترتب على أي فعل إرادي مطّرد إقحام النزوات والمصادفات في كون خاضع لحتمية آلية، بحيث يتسنّى لأيّ مشاهد يحيط بكل شيء في الحاضر أن يتكهن من دون فرض للخطأ بكل مستقبل هذه الأشياء(١٣٨). ومن قبل، أدرك الأيونيون الطبيعة على أنها كيان مدفوع ذاتياً بشكل كامل، فأعمال الكون تجري كمجرد امتدادات لفوضى البدائية كوظائف آلية لعناصره الأولية، والمادة تملك خصائصها التطورية الخاصة، و«النظام» و«القانون» هما مجرد مفهومان يركبهما العقل الإنساني على سيرورات الطبيعة المستقلة ذاتياً. والطبيعة ذاتها لا علم لها بأي قوانين، وكان فيثاغورس هو الذي أدخل رؤية قانون طبيعي كامن. ولا عجب أنّ فيثاغورس قد مارس نفوذاً على الإطار المفهومي الأساسي للعلم الحديث، لقد خلق عقل فيثاغورس النظام من الفوضى البدائية(١٣٩)؛ فإذا كان الإغريق من قبل قد تصوروا الكون أساساً على أنه مادة، فإنّ فيثاغورس ومدرسته أدركوا ماهية الصورة، وهذه الأخيرة في نهاية المطاف ظاهرة رياضية قابلة للقياس بحدود هندسية(١٤٠). هذا التصور الرياضي الهندسي للكون امتد من المدرسة الفيثاغورية إلى العصر الحديث، مع الفيلسوف «رينيه ديكارت (Descartes) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)»، الذي حاول تحقيق المثل الذي ظل ماثلاً في ذهنه دائماً ألا وهو معالجة العلم الطبيعي على أنه من الرياضيات، ومن المفاهيم التي استخلصها من هذا النظام الميتافيزيقي مفهوم أنّ جوهر المادة يتركّز فقط في الخاصية الهندسية، الامتداد: المادة هي ما يمتد في الفضاء، ولا شيء غير هذا. والطبيعيات بهذا هي مذهب الأشكال الفضائية المتحركة، وهي امتداد لمذهب الأشكال الفضائية الساكنة أي الهندسة. وعليه، فإنها كالهندسة يجب أن تستنج من بديهيات مسلّم بها.

---

(١٣٨) جون زجور، ميلتون جول ينجر: **الفلسفة وقضايا العصر**، ترجمة أحمد حمدي محمود، ٢ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠)، ص ٥١.

(١٣٩) توماس غولدشتاين، **المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة**، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، عالم المعرفة؛ ٢٩٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، ص ٧٠.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

يؤدي تطابق المادة والفضاء مباشرة إلى بعض النتائج المهمة:

١ ـ امتداد العالم إلى ما لانهاية.

٢ ـ تكوّنه من المادة نفسها في كل أجزائه.

٣ ـ قابلية المادة للانقسام إلى ما لا نهاية.

٤ ـ أنّ الفراغ، أي الفضاء الذي لا يحتوي على أي مادة، تناقض منطقي، وهو بهذا مستحيل[١٤١].

وبذلك يكون «ديكارت» قد وضع نظرية لدراسة العلم، مؤداها أنّ المفاهيم والبراهين الرياضية يمكن، بل ويجب، أن تطبق على العلم الأرضي كلّه، ويجب أن تراعى دائماً القاعدتان الأساسيتان، النظام والقياس، وتدلّ الأولى على ترتيب الافتراضات في سلسلة من الاستنتاجات وتعبّر الثانية عن المعالجة الكمية[١٤٢]. والنظام الذي يتحدث عنه ديكارت يعتبره البعض «أي نظام الطبيعة منبثقاً من ماهية الأشياء وصفاتها ونحن عند ما نتفهّم هذه الصفات الجوهرية، ندرك ما بينهما من علاقات، وعندئذ نعلم أنّ تلك العلاقات أو الروابط التي تصل الأشياء بعضها ببعض إنما تجري على نمط أو نسق مطرد، فيكون مثل هذا النسق هو ما يطلق عليه اسم القانون»[١٤٣].

لقد ظل البحث في طبيعة المادة التي يتكوّن منها كوننا، وعن مكوناته النهائية وعن العلاقات بين الأشياء المادية ما كان منها متناهياً في الصغر أو كان متناهياً في الكبر، والبحث في القوانين التي تحكم تصرفات هذه المادة، وتصرفاتها كما هي الآن وتصرفاتها عبر تاريخها. لقد ظلّ هذا هو مدار بحث علم الفيزياء. وهو البحث المؤدي إلى اكتشاف حقائق طبيعية تدل عليه المشاهدة المباشرة في الوقت الذي يعتبر فيه البعض أنّ ما يتوصّل إليه الباحثون هو منظومة من تلك الحقائق القطعية في مقابل الرأي القائل إنها

---

(١٤١) ج. فوربس وأ. ج. ديكتسر هوز، **تاريخ العلم والتكنولوجيا**، ترجمة أسامة أيمن الخولي، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ج ١: **القرنين الثامن عشر والتاسع عشر**، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(١٤٣) محمد فرحات عمر، **طبيعة القانون العلمي** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦)، ص ١٣ ـ ١٤.

ليست كذلك، بل هي نظريات يؤتى بها لتفسير تلك الحقائق، وهي أيضاً، وقائع تفترض صحتها من غير برهان قطعي. مع العلم بأنّ معظم المشتغلين بالبحث في الكون وعلومه، يعتقدون بأنه لا واقع إلا الواقع المادي، وأنّ الحقائق إنما هي الحقائق المادية، وأن الكون مكتفٍ بنفسه، غني عن أيّ شيء خارجي، وأنّ التفسير العلمي ـ لهذا، يجب أن يكون تفسيراً في حدود هذا الكون المشهود[١٤٤]. غير أنّ الاكتشافات العلمية المعاصرة، خاصة في علمي الفلك والفيزياء كشفت أنّ الحقائق ليست كلها مادية، وأنّ الواقع ليس واقعاً مادياً فحسب، وأنّ الكون لم يكن عبثياً، ولا تلقائياً ولا صدفة. لقد أبطلت نظرية الانفجار الأعظم الكثير من المزاعم الفلسفية، وحتى التي تدّعي العلمية، وأسّست لرؤية فلسفية وعلمية جديدتين، وقدّمت معطيات، منها أنّ الكون يتألف من ثلاثة مكونات:

١ ـ الإشعاع أو الفوتونات (بدءاً من أشعة غاما حتى الأمواج المترية ـ الراديوية مروراً بالأشعة السينية والأشعة فوق البنفسجية والأشعة المرئية والأشعة تحت الحمراء حرارية الفعل والأمواج الميلي مترية والسنتي مترية).

٢ ـ المادة التي تؤلّف كل ما يحيط بنا: من المجرات وتعنقداتها (الأبراج) والنجوم والكواكب، إلى جميع الأجسام الحية وغير الحية التي تحيط بنا، بما في ذلك أجسامنا.

٣ ـ المادة السوداء الباردة التي تعمل على عدم انفلات الكون وهروب المجرات بعضها عن بعض هروباً سريعاً لا نهائياً، كما إنها تمنع انسحاق الكون على نفسه انسحاقاً آنياً يعيده إلى انفجار أعظم (Big Bang) جديد[١٤٥].

ويشير العلماء إلى أنّ الكون ليس ثابتاً على هذا الحال، بل إنه يتمدّد. وهناك دلالات قوية على أنه كان في الماضي في حالة كثيفة للغاية، ويعد التمدّد ضرورياً ليحول دون سقوطه إلى داخل ذاته ليؤول إلى نقطة الفذاذة. ويتباطأ تمدّد الكون (على الأرجح) على مهل وبمعدل يرتهن بكثافة المادة التي تبعث

(١٤٤) جعفر شيخ إدريس، **الفيزياء ووجود الخالق** (الرياض: المنتدى الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١١ ـ ١٢.

(١٤٥) هاني رزق وخالص جلبي، **الإيمان والتقدم العلمي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠)، ص ١١ ـ ١٢.

على تناقصه، أي لو كان أكثر كثافة لجرى التباطؤ بشكل أسرع كثيراً[١٤٦]. ولعلّ هذا التصوّر هو ما كشفت عنه نظرية الانفجار الأعظم (Big Bang)، حيث تفترض هذه النظرية أنّ كل موجودات الكون من مجرات وغازات وسحب الغبار الكوني كانت مندمجة في الماضي السحيق على هيئة مركزية، ثم انفجرت هذه الكتلة فجأة وتطايرت أشلاؤها في كل اتجاه في الفراغ. وتفترض هذه النظرية أن الطاقة الهائلة الناتجة من الانفجار بدأت في التحوّل إلى مادة[١٤٧].

ومجمل هذا القول، إنّ مادة الكون كانت في وقت ما منضغطة انضغاطاً متجانساً في قالب كتلة متماسكة من الغاز الحار[١٤٨]، وأنّ الكون ظهر إلى الوجود على هيئة كرة نارية بالغة السخونة تمتد بسرعة، ويمثّل التمدّد الحالي للكون كما يقول العلماء أوّل دليل في صالح نموذج الانفجار العظيم، لكن يظل هناك عدد من الأسئلة المحيرة يطرح نفسه على العلماء، منها: لماذا يتوازن تمدّد الكون بدقة تقريباً مع سحب جاذبية المجرات؟ وكيف تكوّنت هذه المجرات؟ ولماذا تكون درجة حرارة الإشعاع الكوني منتظمة في كل الكون؟[١٤٩]

وقد ظلت فكرة تمدد الكون تؤرق العلماء، وعلى رأسهم «ألبرت آينشتاين (Einstein) (١٨٨٩ ـ ١٩٥٥)»، فقد خلص في أبحاثه «إلى نتيجة مذهلة أدهشته، أنّ حجم الكون المكاني يتغيّر مع الزمن، يعني ذلك أنّ النسيج الكوني لا يمكن أن يبقى على حاله، فهو إما إلى تمدّد أو إلى تقلّص، ويبدو ذلك واضحاً من خلال معادلات نظرية النسبية العامة. ويؤدي تمدّد النسيج المكاني إلى تزايد المسافات الفاصلة بين المجرات السابحة في الفضاء الكوني، لننظر إلى الأمر من جانبه المقابل، أي لنتطلّع إلى التطوّر الزمني الحاصل بالرجوع عبر الزمن حتى لحظة نشوء الكون، سيتقلّص هذا النسيج وينكمش على ذاته مقرّباً المجرات بعضها من بعض، وعاملاً على

---

(١٤٦) بول ديفيز، **المفهوم الحديث للمكان والزمان**، ترجمة السيد عطا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ٢٣٥.

(١٤٧) إسلام، **الكون في فكر الإنسان قديماً وحديثاً**، ص ١٦٤ وما بعدها.

(١٤٨) جاموف، **نشوء الكون**، ص ٢٦.

(١٤٩) جيمس إ. ليدسي، **الانفجار الأعظم**، ترجمة عزت عامر (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٩١ ـ ١١٨.

زيادة انضغاطها، ومن ثم على رفع درجة حرارتها وذلك على نحو مذهل تبدأ معه النجوم بالتحطّم والتحلّل مُشَكِّلةً بلازما بدائية حارة من مكوّنات المادة الأولية (. . .). وإذا ما تابعنا دربنا، وصلنا بالاستقراء إلى لحظة نشوء الكون وبدايته، فإننا سنراه كنقطة سحقت فيها المادة والطاقة كلتاهما فبلغت كثافتها ودرجة حرارتها قيماً لا يمكن تخيّلها، ويعتقد أنّ كرة نارية وهي الانفجار الأعظم قد انبثقت عن هذا المزيج المتطاير المتفجّر حاملة في ثناياها البذور التي تَشَكَّل الكون منها، وتطوّر حتى وصل إلى حالته الراهنة التي نعرفها[١٥٠].

تكشف هذه النظريات العلمية حول نشأة الكون عن جملة من النقاط:

١ ـ الإقلاع عن وهم الحقيقة من جانب واحد، ووجهة نظر واحدة، بحيث صارت العقلانية المعاصرة تمتاز بتعدد جوانبها في إدراك الحقيقة.

لقد قوضت الطبيعيات المعاصرة ثنائية الفكر الفلسفي والعلمي على حد سواء، ثنائية الواقع والعقل أو الفكر والمادة، فصار الحديث عن تكاملية بين العقل والتجربة[١٥١].

٢ ـ تؤكد النظريات العلمية المعاصرة أن فروضنا ونظرياتنا تأتي من العقل، يقول آينشتاين: «ليس العلم مجرد مجموعة قوانين أو قائمة بحقائق غير مرتبطة، بل هو ابتكارات العقل الإنساني بما فيه من معتقدات وأفكار نتيجة تفكير حر طليق، وتحاول النظريات الطبيعية تكوين صورة للحقيقة وإيجاد رابطة بينها وبين عالم الشعور. . .»[١٥٢]؛ فالفيزياء المعاصرة ارتكزت على الخيال الفعال والمبدع، لأنها تتعامل مع كيانات نظرية يستحيل رؤيتها كالإلكترون والنيترون والفوتون والبوزيترون وغيرها من الكيانات العضوية التي لا يمكن رؤيتها، إلا أنها تؤدي في الوقت ذاته إلى نتائج تجريبية قابلة للمشاهدة، «وقد احتجنا إلى خيال علمي جريء لندرك تماماً أنه ليس الأجسام

---

(١٥٠) بريان غرين، **الكون الأنيق**، ترجمة عبد الحليم منصور ونضال شمعون (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ٢٠٠٥)، ص ٩٠ ـ ٩١.

(١٥١) قطب، **العقلانية العلمية: دراسة نقدية**، ص ٤٦.

(١٥٢) ألبرت أينشتاين وليوبولد إنفلد، **تطور علم الطبيعة**، ترجمة محمد النادي وعطية عاشور (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

المادية ولكن ما يوجد بينها ـ أي الجمال ـ قد يكون عاملاً أساسياً لتنظيم وفهم الأحداث.

٣ ـ أكدت النظريات العلمية المعاصرة خاصة نظريتا ميكانيكا الكم ونظرية النسبية، أنه عندما توسّع نطاق النظرية الفلكية والفيزيائية لتشمل الظواهر الميكروسكوبية على دور الوعي في صياغة القوانين «لن يكون هناك وجود للعلم إذا لم نعتقد أننا نستطيع اكتشاف الحقائق بواسطة نظرياتنا الموضوعة، وإذا لم نكن نعتقد في تركيب العالم على أساس دقيق ومنظم»[١٥٣].

هذه، إذاً، هي مصادر النظام المعرفي الغربي، فهو إلى جانب كونه امتداداً طبيعياً للفكر اليوناني الروماني القديم، في تعامله مع اليهودية المحرفة، والمسيحية المعلمنة المؤنسنة في إطار البيئة الأوروبية التي عاشت ظروفاً تاريخية صعبة للغاية، انبرى العقل مدافعاً عن نفسه وعن العالم، كاشفاً عن قوانين الوجود الإنساني والوجود الطبيعي، متلمّساً أحياناً طريق الدين بعد إخضاعه للفهم البشري التاريخي، وسالكاً طريق العلم بمنهجيه الاستنباطي والاستقرائي، معتمداً الملاحظة والفرضية والتجربة كخطوات للبحث عن الحقيقة، مكتفياً بالكون والإنسان كمصدرين أساسين وحيدين للمعرفة، آمِليْن في الحياة السعيدة تحت سلطة الإنسان وعلومه وتقانياته.

هذه المصادر على اختلافها تتفق في النهاية على ما يلي:

١ ـ العالم الطبيعي هو العالم الحقيقي.

٢ ـ الإنسان أهم الكائنات في الطبيعية.

٣ ـ العقل أداة الإنسان للسيطرة على الطبيعة.

٤ ـ اعتبار العقل والطبيعة على علاقة مباشرة.

وقد كان مبدأ التقدم في النظام المعرفي الغربي دافعاً للفكر، تجلّى ذلك من خلال حركات الإصلاح الديني وبروز النزعة الإنسانية تحت راية العقلانية، وأساسها في ذلك التنوير والاعتقاد في بلوغ الكمال باستخدام العقل، وكان من نتائج ذلك كلّه فكرة وحدانية الحضارة الأوروبية ذات

---

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

الرافدين الشرقي ممثلاً في الماركسية، والغربي ممثلاً في الليبرالية. وبذلك تحقّقت مقولة «كوسدورف»: يتحدّد نظام كل ثقافة تبعاً للتصوّر الذي تُكَوّنُه لنفسها عن الله والإنسان والعالم وللعلاقة التي تقيمها بين هذه المستويات الثلاثة من نظام الواقع.

ثالثاً: خصائص النظام المعرفي الغربي

لعل الخاصية الجوهرية للنظام المعرفي الغربي هي الفرضية الأساسية التي ذكرناها في المبحث الأول، والتي مفادها أنّ الحقيقة النهائية لا يمكن التوصل إليها إلّا عن طريق تبنيّ نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان مركزاً للكون، أو أنه هو المرجعية النهائية لهذا الكون، وهو الافتراض الذي يضع الوحي أو الدين على الهامش ويكتفي بالعقل والتجربة كمصادر وحيدة للمعرفة، أفضى هذا الافتراض في النهاية إلى تحجيم الحقيقة وتقسيمها، والمفاضلة بين مصادر المعرفة. ويُعدّ هذا التحجيم والتقسيم الثنائي ظاهرة أورو مسيحية محضة[١٥٤]. وتمتد فكرة مركزية الإنسان في الفكر الغربي إلى عصر التنوير خصوصاً لدى كانط، في مقالته عن «ماهية عصر التنوير» الذي يدور خطابه حول الإنسان الوعي والعقل والحرية لكي يدرك ذاته وحقيقته ويعبّر عن إرادته وفرادته في إطار من:

«أ ـ فهم دوره الاجتماعي المدني، وأنه قادر على تخطّي عوامل قاصريته الحيوية.

ب ـ التذكير بدور العقل للخلاص من قيود التبعية والاستكانة وامتلاك مقدمات العقلانية الاجتماعية وصولاً إلى عقلنة مؤسسات المجتمع»[١٥٥].

وهذه الأفكار في الحقيقة تعكس بوضوح منطلق العلم الغربي الذي تقف وراءه البواعث الإيمانية الثلاثة وهي الطبيعة، الإنسان، والعقل[١٥٦]. وهو ما

---

(١٥٤) أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، تعريب إبراهيم البيومي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤.

(١٥٥) علي حسين الجابري، **الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية** (عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٦٩.

(١٥٦) أحمد صدقي الدجاني، «ضوابط استخدام آليات الفكر الغربي،» **المسلم المعاصر**، العددان ٧٣ ـ ٧٤ (١٩٩٥)، ص ٨.

يعكس في النهاية النظرة المادية العلمية المتطرفة. هذه البواعث الثلاثة هي التي حدّدت مفهوم العلم في النظام المعرفي الغربي، إذ ارتكز على الموضوعية التجريبية، وآمن بإمكانية نقل الحقيقة كما هي بالضبط، معتمداً منهجَي التحليل والتركيب، ليصل في النهاية إلى مجموعة وقائع وربطها بعضها ببعض لتكون صورة شاملة عامة على أساس المميزات المشتركة بين هذه الوقائع.

والعلم في النظام المعرفي الغربي له حدود:

ـ حدّه الأوّل، هو عالم الأشياء بالغة الكبر التي تبحث في الكون.

ـ حده الثاني، يبحث في عالم الأشياء بالغة الصغر الجسيمات الأساسية كالنيترون والإلكترون.

ـ حده الثالث، هو عالم المادة المعقدة، وهي الأشياء المتوسطة الحجم المألوفة كجميع الكائنات الحية، وفي مقدمتها الإنسان[١٥٧]، حيث «يقع جسم الإنسان وسطاً بين عالمين: العالم الكبري متمثلاً بالكواكب والنجوم والمجرات والكون نفسه، والعالم الصغري عالم الجسيمات العنصرية، متمثلاً بالإلكترون، والكوارك، والجسيمات العنصرية الأخرى (. . .) إنّ جسم الإنسان يقع في وسط هذين البعدين»[١٥٨].

مع العلم أنّ مفهوم العلم في الغرب، يركّز كثيراً على المنهج، إذ يتكوّن هذا المنهج من الوصف والشرح والتحليل، ويتخذ من الملاحظة والفرضية والتجربة والاستقراء أدوات له، بغرض الوصول إلى العلمية، والعلمية بالنسبة إليه تعني تحويل الكيف إلى كم ثم الكم إلى كيف، وذلك من خلال تحديد العلل البسيطة والقرينة المباشرة. ثم إنّ ما يطبع المفهوم الغربي للعلم هو الربط بين النظري والتطبيقي، إذ يعرض العلم النظري ما الذي يمكن عمله على الصعيد النظري، أما التكنولوجيا فهي تبيّن كيفية العلم، إلّا أنهما لا يمكنهما تحديد ما الذي يجب أن يعمل.

إن إحدى «المهام الأساسية للعقل البشري هي أن يجعل الكون الذي نحيا فيه مفهوماً لنا، وتلك هي مهمة العلم، وفي هذا المشروع ثمة عنصران

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١٥٨) رزق وجلبي، **الإيمان والتقدم العلمي**، ص ١٢ ـ ١٣.

مكونان مختلفان على قدم المساواة من الأهمية. العنصر الأوّل هو الإبداعية الشعرية، أي سرد الأقصوصة أو نسج الأسطورة (. . .)، أما العنصر المكون الثاني، وهو العقلانية، فذو تاريخ حديث نسبياً»[١٥٩].

غير أنّ المتتبّع لمسار تطور الفكر الغربي بشقيه الفلسفي والعلمي، يدرك أنّ هذا الفكر فيه ثوابت لا تتبدّل، على الرغم من بعض التغيرات الظاهرية السطحية التي تعتريه، يقول محمد عابد الجابري: «لنبدأ أولاً باستخلاص ما يمكن اعتباره ثوابت العقل اليوناني ـ الأوروبي: إنه على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ «هرقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥) ق. م.» إلى اليوم، فإنّ هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور. ويحدّدان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية. هذان الثابتان هما:

أ ـ اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة، من جهة.

ب ـ والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها، من جهة ثانية.

الثابت الأول، يؤسّس وجهة نظر في الوجود. والثابت الثاني يؤسّس وجهة نظر في المعرفة، فهما يشكلان معاً ثابتاً بنيوياً واحداً قوامه تمحور العلاقات في بنية العقل (. . .) حول محور واحد قطباه: العقل والطبيعة»[١٦٠].

وعند تتبعنا لافتراضات النظام المعرفي الغربي، المنهجية والوجودية والمعرفية، وعند الوقوف على أهم مصادره، نلاحظ استبعاد النموذج المعرفي الغربي للماوراء، وبداية هيمنة الرؤية الحلولية والمرجعية الكونية، إذ «ظهر في عصر النهضة في الغرب فكر وثني يهمّش الإله أو يلغيه تماماً، ويركّز على الآن، وهُنا. وقد ترجم هذا نفسه في عالم الفنون إلى الاهتمام الشديد بالجسد الإنساني»[١٦١]. وفي هذا السياق، يشير «محمد عابد الجابري» إلى أننا سواء فحصنا بنية الفكر الميثولوجي عند اليونان قبل الفلسفة، أو بنية

(١٥٩) بوبر، **أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية**، ص ٦٧.

(١٦٠) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٨ (بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢)، ص ٢٧.

(١٦١) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص ٧٢.

العقل الذي أسّسته الفلسفة اليونانية، أو حلّلنا بنية الفكر اللاتيني المسيحي، أو بنية الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، فإنّنا سنجد أنّ الإله لا يشكّل طرفاً ثالثاً فيها مستقلاً بنفسه عن الطبيعة والإنسان. . . لقد ارتبطت فكرة الإله بنظام الطبيعة، خاصة لدى «هيراقليطس»، فقد عبر عنه «بالعقل الكوني «اللوغوس (Logos) أما «انكسارجوراس» فسماه بـ «النوس» (Nous)، وسواء أكان هذا العقل ـ الإله محايثاً للطبيعة أو مفارقاً لها، فهو في الحالتين معاً نظام، قوة منظمة، تتدخل لإضفاء النظام والتميز على شيء موجود، هو الطبيعة في حالة العماء الأوّل، حالة الفوضى واللاتميز(١٦٢).

هذا المفهوم يعكس في النهاية منظومة حلولية كمونية روحية، وحدة الوجود الروحية، كما يسميها ـ المسيري ـ بحيث يسمى المبدأ الواحد «الإله» ولكنّه إله يحلّ في مخلوقاته ويمتزج بها. ثم يتوحّد معها ويذوب فيها تماماً، بحيث لا يصير له وجود من دونها ولا يصير لها وجود من دونه، فهو إله اسماً، ولكنه هو الطبيعة/ المادة فعلاً(١٦٣). ويوجد في مقابل المنظومة الحلولية الكونية الروحية، المنظومة الحلولية الكونية المادية (وحدة الوجود المادية)، بحيث يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد بـ «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قوانين الحركة». وهي ما تسمى بالعلمانية الشاملة، التي هي رؤية واحدية شاملة تدور في إطار المرجعية الكامنة المادية، بحيث تردّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، وهي لا تفرّق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادة واحدة نسبية لا قداسة لها(١٦٤).

يعكس التصور الغربي هذا، في الحقيقة، سيادة العقل على الوحي، بحيث دخل الفكر الغربي مغامرة، بدأت ـ كما قلنا من قبل ـ من لاعقلانية الوحي، وانتهت بمحاولة عقلنة المعتقدات، وعقلنة الطبيعة، وعقلنة الحياة بصفة عامة، لأن العقل البشري قادر على كشف البنية الحقيقية للواقع، بل هو بالفعل الأداة المعوَّل عليها لكشفها(١٦٥).

---

(١٦٢) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٦٣) انظر: عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦).

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٦٥) كوتنغهام، **العقلانية: فلسفة متجدّدة**، ص ١٦٤.

وخلاصة هذا التصور أن كل شيء يخضع للعقل، بمعنى «أن أي كائن أو ظاهرة من ظواهر الوجود بمختلف أنواعه ومستوياته، تكون قابلة للتحديد العقلاني والتفسير العقلاني، وهذا يشمل أي موجود أو ظاهرة أو حدث في الطبيعة والواقع المادي عموماً، أو في مستويات النشاط الحي والحياة البشرية والمجتمع، أو في نشاطات المخ والذهن والفكر... إلخ.»[166]. لقد رُفع العقل البشري إلى درجة التأليه، وأُعطي من المواصفات والإمكانات ما يُعطى لله، وصار العقل هو الإمام المتّبع في الحياة، بدلاً من الدين أو الله، وأعيد ترتيب ثلاثية الله، الإنسان الطبيعة، فصارت الإنسان ـ الطبيعة ـ الله، وهو ما انعكس مباشرة على بنية النظام المعرفي الغربي. حيث فشلت كل المحاولات التي جرت في العصور الوسطى المسيحية، لجعل حقائق الوحي المعلنة في الدين المسيحي مقبولة عقلاً. وتبع هذا الفشل سيطرة الفلسفة العقلية التي أُعلنت على يد مارتن لوثر في قوله: «إن كل ما يتناقض مع العقل يكون بالتأكيد أكثر تناقضاً مع الرّب، فكيف لا يتناقض مع الحقيقة الإلهية، ذلك الذي يتناقض مع العقل والحقائق الإنسانية؟»[167]. وفي السياق نفسه، يقول «مالبرانش (Malebranche) (١٦٣٨ ـ ١٧١٥)»: «... إن العقل الذي نهتدي به عقل كلي (...) عقل دائم وضروري (...) وإذا كان صحيحاً أنّ هذا العقل ضروري ودائم وثابت لا يتغير، فهو لا يختلف عن الله»[168]. فهذا النص يكشف مرة أخرى مركزية العقل في النظام المعرفي وهامشية الله والكون فيه، إذ شكّلت هذه الحقيقة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ثابتاً لا يمكن المساس به.

إنّ أوّل ما يلاحظ على النظام المعرفي الغربي هو قيام نظامه وبنيانه وأسسه على قانون مطّرد في تاريخه، لا خلاف فيه، وهو قانون الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتضادة (The Law of Struggle of Opposites)، فعلى مدى

---

(١٦٦) إسماعيل المهدوي، **العقلانية الشاملة** (القاهرة: المؤلف، ١٩٩١)، ص ١٤.

(١٦٧) Charles Beard, ***The Reformation of the Sixteenth Century in its Relation to Modern Thought and Knowledge***, 2nd ed. (London: Constable, [n. d.]), p. 154.

نقلاً عن: أوغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» ص ١٢ ـ ١٣.

(١٦٨) Nicolas Malebranche, «Recherche de la Vérité,» dans: Nicolas Malebranche et André Robinet, Œuvre Complètes, bibliothéque des textes philosophiques, 7 vols. (Paris: Librairie J. Vrin, 1958).

تاريخه كان مبدأ الصراع سبب حركته الجوهرية، والدافع المنشئ الأولي له، وهكذا، فأنت مع الفكر الغربي دائماً، في اطّراد لا تفاوت فيه أمام ثنائيات، هي أقطاب متضادّة، وجود أحدها يقتضي نفي مقابله، نفي إلغاء الآخر[١٦٩]. ثم اتخذ هذا التقابل والصراع بين الأضداد صورة النزاع بين الواحدية والتعدد، الوحدة والكثرة، اليقينية والارتيابية، الإيمانية والإلحادية، الروحية والمادية، الواقعية والمثالية، الدين والعلم، العقل والكنيسة، الحياة والموت، الخير والشر[١٧٠]. انتهى الفكر الغربي إلى مذهب ثنائية الحقيقة (The Theory of Double Truth)، حقيقة دينية إيمانية طريقها الاستسلام والإيمان، وحقيقة علمية وضعية طريقها المعرفة العقلية النقدية[١٧١].

وقد كانت هذه الثنائية نتيجة طبيعية لمصادر النظام المعرفي الغربي المتمثلة في الفلسفة اليونانية والتراث الروماني والعقائد اليهودية والمسيحية المحرّفة؛ فقد عمل الفكر الغربي فيها على ضرورة تجريد الطبيعة من المعاني والإحالات الدينية، وعلى تحرير السياسة من الدين، ونزع القداسة عن القيم. وتم الفصل التام بين الدين والتاريخ، بين الفكرة والواقع، بين الدين والسياسة، بين الروح والجسد، بين العالم واللاهوت، بين ما هو إلهي وما هو طبيعي؛ ففي ثنائية المادة والفكر يقول «جورج سانتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢)»: «ليس ثمة شك في وجود هذه المادة. لأنّ المادة لم تكن غير اسم لمبدأ الوجود نفسه مهما كان شأن هذا المبدأ، فقد كانت المادة بمثابرتها وحركاتها الخفية هي التي جعلت الظواهر تبرز هنا وتختفي هناك(. . .) وتعني كلمة «فكرة» في تعليل أصلها وتاريخها شيئاً يدرك بقدر ما يمكن إدراكه، إنها الطابع الواضح للرؤية (. . .) غير أنّ الفكرة ذاتها (. . .) لا يمكن أن تُمتَلك لأنها غير مادية وغير ملموسة ولا تشغل أي جزء من حيز مادي معين»[١٧٢].

وأما عن نزع القداسة عن القيم، فإنه من الطبيعي جداً أنّ الفلسفات التي

---

(١٦٩) فتاح، «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري،» ص ٢٢.

(١٧٠) محمود أبو الفيض المنوفي الحسني، **تهافت الفلسفة من درك الحقيقة المطلقة** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠)، ص ٦.

(١٧١) فتاح، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٧٢) جورج سانتيانا، **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى**، ترجمة مجموعة أساتذة (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص ١٣١ ـ ١٤١.

تبتدئ من الفيزياء تنزع لأنّ تخرج من حقل العلم ونطاق المنهج العلمي جميع مشاكل القيم، فهي إما أن تترك مسائل القيم إلى المعالجة التقليدية غير العلمية، متنازلة عنها للشاعر والصوفي، كما فعل برتراند رسل، أو أنها تتفق مع الوضعية المنطقية في اعتبار القضية بكاملها «عديمة المعنى» ذاهبة مع «ألفرد ج. آير (Ayer)» إلى أنّ كل حكم على قيمة هو مجرد شعور شخصي(١٧٣).

ولعل هذه الرؤية مستنبطة من فلسفة «فريديريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)» ولخطة حضوره، التي أعلن فيها أنه إذا كان العالم مادة، والمادة متحركة، إذاً، لا ثبات في العالم، وإذا كان العالم متحرّكاً، إذاً، لا مطلق، وكل الأمور نسبية، وإذا كانت كل الأمور نسبية، فكل الأمور متساوية، وإذا كانت كل الأمور متساوية، فإذاً، لا معنى ولا أخلاق، وأي حديث عن المعنى أو الأخلاق فإنما هو أوهام، فالأخلاق والقيم مجرد أساطير ابتدعها بعض البشر بسبب فائدتها. ولا يوجد في داخلها أي حقيقة، بل الحقيقة في ذاتها أسطورة ابتدعها الإنسان(١٧٤).

وهذا التصور شكّل نموذجاً معرفياً في النسق الفكري الغربي، حذت العلوم جميعها حذوه، بحيث صارت العلوم مرجعية ذاتها، غير مؤمنة بأية مرجعية عليا خارج مرجعية الإنسان، أو الطبيعة ـ المادة. وأصبح الاقتصاد له محددات اقتصادية، والسياسة لها محددات سياسية، والعقل يحدد ذاته، بمعنى أنه بدأ يفصل كل شيء عن القيمة، ولم يعد يتحدث عن مرجعية العلوم. وانتهى الأمر بأنّ اغترب الإنسان نفسه عن نفسه وعن بني جنسه، وعن الدين، وعن الطبيعة، وصار الاغتراب ذاته قيمة. بل وبدأنا أخيراً نرى نقاد الأدب والفن يستخدمون كلمة الاغتراب (Alienation) للتعبير عما يستشعره الإنسان الحديث من غربة كونية، وما يحسّه من زيف الحياة وعقمها، وما يلحظه على علاقات الأفراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولا إنسانية، إلى آخر هذه المظاهر من الفساد والتفسّخ الاجتماعي التي تستشري في عالمنا الحديث، بصورة أصبحت تهدّد وجود الإنسان وصحته النفسية(١٧٥). بحيث

---

(١٧٣) راندال، **تكوين العقل الحديث**، ج ٢، ص ٣٢٩.

(١٧٤) المسيري، **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم**، ص ١٣.

(١٧٥) محمود رجب، **الاغتراب: سيرة مصطلح**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨)، ص ٥ ـ ٦.

أصبح الإنسان في العصر الحديث منفصلاً انفصالاً حاداً لم يسبق له مثيلٌ، سواء عن الطبيعة أو المجتمع، أو الدولة، أو الله، أو حتى نفسه وأفعاله، وغير ذلك من الأسماء التي تطلق على كيانات هي بالنسبة إليه «آخر»، لا سبيل إلى التواصل معه، فهو لم يعد قادراً على إقامة الجسور التي تصل بينه بين هذا الآخر المختلف المظاهر والمتعدّد الأسماء، وأصبح بالتالي عاجزاً عن تحقيق ذاته ووجوده على نحو شرعيّ أصيل[١٧٦].

لقد وجدت رغبة كبيرة لدى الفكر الغربي في «استبعاد أيّ بعد إلهي، ميتافيزيقي، ترنسندتالي، معياري، عامّ وشامل. تمّت صياغة لاهوت جديد هو «لاهوت موت الإله «(. . .) وصف العالم من دون الله. (. . .) ولما تم تحطيم الآلهة، والقضاء على كل معيار عام وشامل لم يبق إلا النسبية في الطبيعة وفي الأخلاق، في الإنسان وفي العالم، وأصبح الإنسان مقياساً لكل شيء، وليس الإنسان العام الموجود في كل زمان ومكان، بل الإنسان المتغيّر الخاضع للأهواء الموجود في الزمان والمكان (. . .) قلَب طرفي المعادلة وجعل الأدنى هو الأعلى والأعلى هو الأدنى، وهو ما سماه «ماكس شيللر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨)» «قلب القيم (. . .) تدنيس الآلهة، وتقديس الأصنام»[١٧٧].

لقد وصف الوجوديون الوجود الإنساني أو الواقعة الإنسانية بأنها عدم، وموت، وحصر وهم، وضيق، وضياع للفرد في الجماعة، وثرثرة، وغثيان، وقيء، وفراغ وعبث. . . إلخ. فالإنسان عند «مارتن هيدغر» وجود من أجل الموت. وعند «غابريال مارسيل» وجود شخص يموت، وعند جون بول سارتر الوجود عدم وغثيان، والآخر هو الجحيم، وعند ألبير كامو الوجود الإنساني تناقض وسخف ولا معقول بلا غاية أو هدف، مصيره الانتحار، وعند «مرلو بونتي «الوجود الإنساني جسم، والنفس أحد أبعاده، وعند «سورين كيركيغارد» الوجود الإنساني تناقض وفضيحة وعار. . .[١٧٨].

كما إنّ من خصائص النظام المعرفي الغربي المعاصر التأزّم، بمعنى حدوث أزمة معرفية واجهها النموذج المعرفي للحداثة، وليس بخافٍ أنّ تلك

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٧٧) حسن حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الأزمة المعرفية المعاصرة قد اعترف بها المدافعون عنها (الحداثة)، فالفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس (١٩٢٩)» الذي حاول إعادة بناء مشروع الحداثة وإخراجه من عثراته. يقول إنّ الحداثة مشروع غير مكتمل، وهو الأمر الذي يجعلها عرضة للمراجعة والتقويم[١٧٩]؛ فقد انهارت مقولة استقرار مجتمعات المركز في مجتمع ما بعد الحداثة، ولقد أعيد طرح الأسئلة النهائية والكلية، ذات البعد المعرفي، ما هو الإنسان؟ ما هو مركز الكون الذي يمنحه تماسكه ويمنحه المعنى، ويفسر حركته وتفاعل عناصره وتغيّره وثباته؟ هل المركز هو إله مفارق للعالم أم إله حالّ كامن فيه؟ يجيب أصحاب مشروع الاستنارة بأنّ العالم يحوي مركزه داخله، ومن ثمّ فهو مرجعية ذاته، والإنسان هو جزء من هذا الكلّ، عالم الطبيعة المادة[١٨٠].

لقد أصيب الفكر الفلسفي الغربي بأزمة حادة، نبّه إليها «إدموند هوسرل (E. Husserl) (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)» عندما أكد «. . . أنّ العلوم الطبيعية والإنسانية تواجه أزمة تستدعي تأملاً فلسفياً يصبّ في أساسها نفسها. ويبقى السؤال قائماً: هل تواجه العلوم الإنسانية عموماً، والعلوم الأدبية يوجه خاص مثل هذه الأزمة أم لا؟ إنّ التوالي الحالي الذي تشهده المناهج الهرمينويطيقية يقدّم بعض البراهين على وجود مثل هذه الأزمة. وهناك رغبة عامة في إعادة التفكير بطبيعة التأويل الأدبي ذاته. يرافقها الأمل غالباً، بالتغلّب على هذه الأزمة عن طريق جعل التأويل أكثر موضوعية وعلمية.»[١٨١] ولهذا عدّت الهرمينوطيقا الفلسفية مدخلاً معرفياً لحل أزمة الفكر الفلسفي المعاصر بمناهجها وأدواتها في الفهم والتحليل والتفسير، وطرقها في التفكير، على تباينها وتناقضها في كثير من الأحيان.

تجلّت الأزمة المعرفية أيضاً، في انتقال الإنسان الغربي من السيطرة على الطبيعة إلى السيطرة على البشر. كانت لديه معايير وقيم وعادات ذهنية

---

(١٧٩) حمدي عبد الرحمن حسن، «التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة،» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(١٨٠) المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، ص ٤٥.

(١٨١) ديفيد كوزنز هوى، **الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية**، ترجمة خالدة حامد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١١.

تسكن خطابه المتعالي الصاعد، سمحت له في النهاية بفرض ثقافته على الشعوب المهمّشة وبخاصة بعد «عصر الأنوار»، وليس أدلّ على ذلك مما ترويه كتب التاريخ الأوروبي الوسيط، التي تبين انكباب المثقفين في أوروبا في بداية عصر النهضة على استنطاق أنفسهم، من أجل توسيع الحد الأقصى من فضاء السيطرة على الطبيعة. لقد كشف العلم آنذاك، إمكانيات القوانين الطبيعية، وإمكانيات السيطرة على الطبيعة، استناداً إلى التكوين العلمي من فيزياء وكيمياء وإدخال المناهج الرياضية عليهما . . . إلخ. ، غير أنّ هذه الأدوات التي توافرت للإنسان الأوروبي، لم تهدف إلى السيطرة على الطبيعة بالمعنى الجازم فحسب، وإنما أيضاً سعت إلى السيطرة على البشر، أو سيطرة البشر بعضهم على بعض[١٨٢].

لقد ظهر الاتجاه الأساسي للنسق العالمي الجديد، الذي سماه «غاليليو»، الذي يرى ضرورة قراءة كل أو جلّ معاني الطبيعة الروحية والإنسانية، واستمرت فكرة الطبيعة كصورة. الطبيعة التي صُوّرت كآلة أو ماكينة أو ساعة. يقول «بويل» يستطاع فهم الظواهر الطبيعة من ناحية خصائصها الآلية، أي بمعرفة التأثيرات الآلية الخاصة بالمادة من دون رجوع إلى ما يقال عن نفور الطبيعة من الفراغ أو الصور الجوهرية، أو أي كائنات لاجسمانية أخرى.»[١٨٣] إنّ مضمون هذا النص يرفض فكرة الغائية، ويقر بالآلية بدلاً عنها. لقد شبه «غاليليو غاليليه (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢)»، الطبيعة باعتبارها آلة، بالورقة المكتوبة، حيث قال عام ١٦٢٣. « . . . الطبيعة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير، أعني الكون، وهي أمامنا على الدوام، نستطيع أن نحملق فيها، ولكن الكتاب لن يُفهم إلّا إذا عَرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب، ويقرأ الحروف التي كتب بها، فهو مكتوب بلغة الرياضة. وحروفه هي المثلثات والدوائر، وغيرها من الأشكال الهندسية، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب، فبغيرها سنتخبّط في متاهات الظلمة»[١٨٤]؛ ففهمُ الطبيعة بلغتها الرياضية يستند في

---

(١٨٢) غريغوار منصور مرشو، **مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته** (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٨٣) فرانكلين ل. باومر، **الفكر الأوروبي الحديث: القرن السابع عشر**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)، ص ٥٩.

(١٨٤) «Excerpts from the Assayer,» in: *Discoveries and Opinions of Galileo*, translated with an introd. and notes by Stillman Drake (Garden City, NY: Doubleday, 1957), pp. 237-238.

أساسه إلى العلم، الذي هو نتاج المجهود المنظم، المتصل الذي يبذله الإنسان لفهم نفسه وبيئته والسيطرة عليها. يقوم المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة على ما يلي: «في البحث عن الحقيقة، في نطاق العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلوم الاجتماع (. . .) لا يبدأ البحث العلمي بمسلمات مطلقة، أو نظم فلسفية أو آراء بعينها، (. . .) بل يعتمد المنهج الذي أساسه المشاهدة والتجربة اللتان تخضعان لجميع قيود الضبط المحكمة (. . .) ولا محيص له عن أن ينشئ النظريات لتعليل ما يجتمع لديه من حقائق يسفر عنها البحث، وأن يستعين على إنشائها بالصور الرياضية أحياناً(. . .) ولكنها جميعاً ينبغي أن تخضع في آخر الأمر للقياس. .»[١٨٥].

العلم بهذا المعنى، هو محاولة للكشف عن عالم واحد واقعي، وأنّ الحقائق المتعلّقة بهذا العالم صادقة بغضّ النظر عن ما يعتقده الناس، كما إنه لا بد أن يكون هنالك علم واحد مضبوط عن عالم واحد حقيقي. أما العلوم الأقلّ عمقاً فيمكن اشتقاقها من تلك الأكثر عمقاً، فيشتق علم الاجتماع من علم النفس، وعلم النفس من علم الأحياء، وعلم الأحياء من علم الكيمياء، والأخير من علم الفيزياء[١٨٦]. غير أنّ السؤال الذي ظلّ يؤرّق العلماء والفلاسفة مفاده: هل قوانين الطبيعة صادقة أم كاذبة؟ إذا كانت النظريات هي التي تقرّر جزئياً على الأقل، ما يمكن اعتباره دليلاً عليها، فكيف يمكن التحدّث عن إمكانية تأكيد تلك النظريات نفسها؟ أليست وظيفة النظريات على أي الحالات، هي تفسير حقائق الوقائع كما نعرفها بالفعل وتصنيفها؟ ومن جهة أخرى، كيف يمكن تقييم كفاءة نظرية ما. إن لم يكن ذلك بأن نرى مدى تماسكها عندما تواجَه النظريات بالوقائع؟ ولكننا نرى أنّ النظريات هي التي تحدّد الوقائع، وذلك على الأقل، بقدر ما تتحدّد النظريات بالوقائع. إنّ معرفتنا بالعالم المادي، كيف نعرف إن كانت في زيادة مطّردة أو إننا الآن أقرب إلى الحقيقة مما كنا من قبل؟ فهي تساؤلات يصعب الإجابة عنها، لأن النظريات تختبر عن طريق مواجهتها بالوقائع. ويتم تأكيدها عن طريق الوقائع

---

(١٨٥) فؤاد صروف، **العلم الحديث في المجتمع الحديث** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٦٦)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٨٦) أيان هاكينغ، **الثورات العلمية**، ترجمة السيد نفادي (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦)، ص ١٩ ـ ٢٠.

التي تتفق معها. ولا توجد إلا نظرية صحيحة واحدة فقط بالنسبة إلى الموضوع الواحد(١٨٧)؛ فبغرض السيطرة على الطبيعة، يتساءل العلماء والفلاسفة عن صدقية معارفهم، قوانينهم، وملاحظاتهم واختباراتهم، لأنّ الأمل والتفاؤل يحدوانهم على التحكّم الكامل في الطبيعة، وهُما المحفز الأقوى لكل جهود العلماء والباحثين.

وكما لا يخفى على كل متتبع للنظام المعرفي الغربي أنّ علامات التمركز حول الذات والنزعة العرقية، بادية فيه بوضوح، فـ «هيغل» مثلاً ينظر إلى تاريخ الفكر البشري، معتبراً اليونان أو الإغريق، مهد الحرية، باعتبار الروح تفكر في ذاتها، والفرد يملك في خاصيته حدس ذاته ككوني، ويختبئ الكوني في فردية كل واحد. ويتميّز وجوده بأن يكون كونياً في الكوني. فـ «هيغل» يرمي من وراء تصوّره هذا، إلى أنه لا توجد فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا في الغرب، لأنّ الروح على حد زعمه، تدخل في ذاتها، تستغرق في ذاتها، تطرح نفسها حرة، وهي حرة لذاتها. إذ لا تستطيع الفلسفة أن تعيش إلا في الغرب(١٨٨).

لقد تشكّل لدى الغرب تاريخياً، ما يسمى بـ المركزية الأوروبية (Eurocentricity) التي عملت على القضاء على أسطورة الثقافة العالمية التي يتوحّد بها الغرب ويجعلها مرادفة لثقافته، ويعتقد أنّ ثقافة كل شعب عليها أن تتبنّاها حتى تنتقل من التقليد إلى الحداثة، فالفن فنه، والثقافة ثقافته، والعلم علومه، والحياة أساليبه، والعمارة طرازه، والعمران نمطه، والحقيقة رؤيته. واعتبر الغرب، نفسه النمط الأوحد لكل تقدم حضاري، ولا نمط سواه، وعلى كل الشعوب تقليده، والسير على منواله. لقد رَوَّج لثنائية المركز والأطراف على مستوى الثقافة والحضارة؛ فالغرب هو المعلم الأبدي، واللاغرب هو التلميذ الأبدي، ومهما تعلّم التلميذ فإنه يُعتَبر تلميذاً، ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظلّ معلّماً(١٨٩).

شهدت القرون الأخيرة بزوغ نجم الحضارة الغربية التي سعت تدريجياً

---

(١٨٧) كارل لامبرت وجوردن بريتان، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، ترجمة شفيقة سبكي (الكويت: وكالة المطبوعات، [د. ت.])، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(١٨٨) مرشو، **مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته**، ص ٧٨.

(١٨٩) حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟**، ص ٥٧ ـ ٥٩.

إلى بسط سيطرتها وهيمنتها على أرجاء المعمورة، بدءاً بالسيطرة العسكرية ثم تطوّرت هذه السيطرة إلى سيطرة اقتصادية تصاحبها التكنولوجيا، وقد حرصت الدول الغربية على الاستيلاء المعنوي على الأفراد، فعملت على مد تأثيرها وسيطرتها إلى العادات، واللغة والأدب والسلوك والذوق، والثياب، لقد تمكّنت من أن تُلقي في روع الجميع بصورة مستترة أنّ اعتناق مظاهر الحضارة الغربية هو السبيل الوحيد للرقيّ والازدهار واللحاق بقطار العصر[190].

ويستند أصحاب المشروع الحداثي الغربي إلى أنّ مشروعهم يتوافر على جاذبية وتأثير كبيرين «فالحداثة في نمطها الغربي المعاصر والحديث لا تزال تتمتّع بجاذبية كبيرة على الرغم من سلبياتها في الكثير من مجتمعات اليوم. ومن ثم فهي مؤثر حاسم في إفراز ظاهرة التقليد للغرب بين معظم فئات المجتمعات النامية»[191].

هذه النظرة الغربية هي في الحقيقة، نظرة ذاتية خالصة، تنم عن عنصرية دفينة، وكأنّ العلم يوجد عندما يعرفه الوعي الأوروبي، ولا يوجد عندما يجهله؛ فالمعرفة تساوي الوجود، يقول حسن حنفي: «... لقد كان من نتائج هذه المركزية الأوروبية تحقيق التاريخ في ثلاثة عصور وجعل أوروبا مواطنها: العصور القديمة اليونان والرومان (والعصور الوسطى المسيحي واليهودي والإسلامي)، والعصور الحديثة **الأولى**، التي تمتد من هوميروس (...) حتى ظهور المسيح (عليه السلام)، **والثانية**، من ظهور المسيح (عليه السلام) حتى عصر النهضة (...) **والثالثة**، من العصور الحديثة ابتداءً من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين.

يتجاهل هذا التصور دور الحضارات الأخرى في التاريخ، وهو صاحب صورة نمطية عن الآخر، وينعته بأنه غير قادر على التحضّر، وبخاصة العالم الشرقي. إنّ الفكر الغربي لا يستطيع أن يجيب عن الأسئلة التالية: لماذا تميّز الصينيون القدماء في علم الجبر والحساب من دون الهندسة التي كانت قلعة

---

(190) سهير حجازي، «دراسة التحيز في التصميم المعماري،» في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: محور الفن والعمارة**، تحرير عبد الوهاب المسيري، ط ٣ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٩٣.

(191) محمود الذوادي، **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥)، ص ٢٢٩.

الإغريق؟ لماذا يتميّز الآسيويون المحدثون في الرياضيات والعلوم بينما كان حصادهم في العلم الثوري أقل من الغربيين؟ لماذا أبناء شرق آسيا أقدر من الغربيين على رؤية العلاقات بين الأحداث والوقائع؟ لماذا أطفال الغرب يتعلّمون الأسماء بدرجة أسرع كثيراً من الأفعال، بينما أطفال الشرق يتعلّمون الأفعال بدرجة أسرع كثيراً من الأسماء؟ لماذا الغربيون أميل إلى استخدام المنطق الشكلي عند التفكير عقلانياً في الأحداث اليومية؟ ولماذا إصرارهم على المنطق حتى وإن أدى أحياناً إلى وقوعهم في أخطاء؟ ثمة نهجان مختلفان أشدّ الاختلاف في النظر إلى العالم قد ترسخا على مدى آلاف السنين، يعكسان في النهاية اختلاف طبيعة وعملية التفكير(١٩٢).

خلاصة

عرفنا، إذاً، أن النظام المعرفي الغربي قام على جملة من الافتراضات الوجودية والمنهجية والمعرفية وكانت بنيته إذ ذلك ثلاثية: الوجود، المعرفة، القيم. ولاحظنا تداخل مستويات الوجود مع مستويات المعرفة، بحيث يصعب الفصل بين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة، لأنّ فلسفة الوجود في النهاية تحدّدها فلسفة المعرفة، وأدركنا الفصل القائم بين الوجود والقيم، هذه الأخيرة كان محورها الإنسان، حيث تراوحت بين الغرائز والميول والمنافع. ويعود هذا في الأساس إلى مصادر النظام المعرفي الغربي، التي تمثلت في التراث اليوناني والروماني، والتراث اليهودي والمسيحي، والبيئة الحضارية الأوروبية.

وهذه العناصر الثلاثة كانت تتحكّم فيها في الأصل ثنائية العقل والطبيعة، واستبعاد بشكل أو بآخر لفكرة الله، حيث أكّد النظام المعرفي الغربي على مر التاريخ ذلك التطابق بين نظام العقل ونظام الطبيعة، والدعوة إلى المصالحة بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية؛ فالعقل ونظامه وقوانينه والطبيعة ونظامها وقوانينها هما في النهاية مظهران لحقيقة واحدة، فالعقل محايث للطبيعة منظّم لها ومتحكّم في صيرورتها. وقد شكّل هذا التطابق بين العقل والطبيعة ثابتاً بنيوياً، لم يعرف التغيّر في جوهره، وإن بدا مختلفاً من عصر إلى عصر، ومن مذهب إلى مذهب، ومن فلسفة إلى فلسفة. لقد أقام

---

(١٩٢) رتشارد. أي، نيسبت، **جغرافية الفكر**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٣١٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٢٠ ـ ٢١.

النظام المعرفي الغربي بنيانه على ثنائية الطبيعة والإنسان، وعلى العقل والحواس كمصادر وحيدة للمعرفة، وكان الإنسان هو محور الوجود والمعرفة والحضارة، ثم إنّ العلمانية أو فصل الله عن الوجود، والدين عن الحياة، هي الطابع العام المميز للنظام المعرفي. وتم تجريد الطبيعة والإنسان من كل إحالة دينية أو روحية أو ميتافيزيقية أو قيمية.

لقد تعرض النظام المعرفي الغربي لجملة من الهزات والأزمات أفقدته صوابه ورشده، وكان في كلّ مرة يخضع للمراجعة والتقويم، بغية تسديد وجهته، وترشيد مساره، وتقويم اعوجاجه، وتصحيح أخطائه، غير أنّ الدارسين لماضي هذا النظام المعرفي وحاضره، يرون أنه لا يزال يعيش أزمة معرفية حادة تجعله أمام تحديات صعبة، تفرض عليه أن يعيد النظر في مقولاته، ومفاهيمه، وأسسه، وبنيته ورؤيته المعرفية للوجود الإلهي والوجود الإنساني والوجود الطبيعي. ومن هنا ظهرت بعض الانتقادات لهذا النظام من داخله ومن خارج نسقه، وبخاصة من دعاة مشروع إسلامية المعرفة وعلى رأسهم الدكتور إسماعيل الفاروقي، وهو ما سنحاول أن نعرضه في **الفصل السابع**.

ـ فما هي أهم الانتقادات التي وجّهها الفاروقي للنظام المعرفي الغربي؟

ـ وما هي الرؤية الفلسفية التي استند إليها في هذا النقد؟ وما هي مجالات هذا النقد؟

الفصل السابع

نقد الفاروقي للنظام المعرفي الغربي

أولاً: نقد الإبستيمولوجيا الغربية

يرى نقاد الفكر الغربي أنه مهما اتسعت دائرة النقد الداخلي للإبستيمولوجيا الغربية وتعمقت «... فإنها تبقى سجينة الرؤية المعرفية الغربية التي ترتكز إلى ثوابت بنيوية أساسية مهما اختلفت بها السبل وتشعبت وسائل التعبير عنها»[1]. وتردّ هذه الثوابت في مستوى التصوّر الوجودي الغربي إلى:

١ ـ أنّ مركز الكون محايث له غير منفصل عنه، وأن علله التفسيرية كافية للصول إلى الحقيقة من دون الحاجة إلى مصادر أخرى.

٢ ـ أنّ الإنسان هو سيد الكون والمخوَّل المطلق بالتصرف في إمكاناته الطبيعية وفي بقية الموجودات، وليس ذلك لكونه كائناً متفرداً في خلقته، أو لكونه يفضل هذه الموجودات من زاوية أخلاقية أو غائية، وإنما لكونه أرقاها في سلسلة التطور وأعقدها في مستوى التركيب المادي، ومن ثم فهو أقدرها على التحكم والسيطرة.

٣ ـ أنّ العقل هو أداة الإنسان الوحيدة لإدراك محيطه والكشف عن مجاهيل الطبيعة بما فيها كيانه الإنساني، وأنّ هذه المجاهيل هي أمر مؤقت، فتراكم المعلومات التي تحصل مع تقدم الزمن كفيلة وحدها بتوسيع رقعة

---

(١) عز الدين عبد المولى، «في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة،» **إسلامية المعرفة**، السنة ١، العدد ٤ (ذو القعدة ١٤١٦هـ ـ نيسان/أبريل ١٩٩٦م)، ص ١٣١.

المعلوم وتقليص المجهول إلى أن ينتفي تماماً. وإذا ما تعذر معرفة بعض جوانب الطبيعة والإنسان، على الرغم من توافر الشروط المادية لمعرفتها، فإنّه يتم إخراجها من دائرة الوجود، أو على الأقلّ، من دائرة الحضور في الوعي الإنساني.

٤ ـ أنّ تاريخ الإنسان تقدّمي ووحيد الاتجاه، ولا غاية له غير اطراد التقدم وتحقيق التكاثر على صعيد الإنتاج المادي والعملي، حتى تبسط سيطرة الإنسان على مختلف المساحات، وقد ورث الإنسان الغربي هذه المسيرة التاريخية بحكم قدراته الخارقة على مغالبة الطبيعة والغيب معاً، وإفساح المجال للعقل وحده ليقود مسيرة الإنسان ويقيم قواعد الاجتماع[٢].

٥ ـ أنّ المجتمع الغربي هو الحلقة الأكثر تطوّراً في أنماط الاجتماع البشري، وأنّ هذا التطوّر يستوعب جوانب الحياة كافة، والعقلانية والعلمانية هما السمتان الغالبتان على منظومة القيم التي تسيّر هذه النظم ومؤسستها الفرعية.

٦ ـ أنّ الطريق إلى الحداثة هو الطريق إلى الغرب، أو على الأقل الطريق الغربي إليها، وذلك يعني أن تتجرد المجتمعات الطامحة إلى التحديث من ميراثها القيمي وتصوراتها الثقافية والدينية والأخلاقية، وأن تستبدل بعلاقاتها الداخلية التقليدية التي تشكّل أساس لحمتها وشرط وحدتها، علاقات أخرى توصف بكونها حديثة[٣].

إنّ المتأمّل في هذه المرتكزات الستة للإبستيمولوجيا الغربية، يدرك ولا شك التوجّه العام للحداثة الغربية، الحداثة التي تُوِّج فيها العقل، وأزيح الدين إلى مراتب دنيا، ونُزعت عنه صفة القداسة التي كان يتمتع بها، وأصبح خاضعاً للعقل، وأخذ الدور الذي أعطي للدين يتلاشى في المجتمع مع صعود الفكر المادي في القرن التاسع عشر على يد ماركس وفرويد وداروين ونيتشه وآخرين، الذين لم يتركوا للدين تأثيراً فاعلاً في التاريخ والحياة، وتوّجوا العقل سيداً مطلقاً في الحياة، فهو مصدر وجودها وقيمها ومعرفتها[٤]؛

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٤) باسم علي خريسان، **ما بعد الحداثة: دراسة المشروع الثقافي الغربي** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦)، ص ٣٢.

فـ «الحركة التنويرية استبدلت الدين كأساس للهوية، ووضعت مكانه العقل، والقواعد والأعراف الأخلاقية عوض العقيدة، وعلى هذا المعيار أصبح ينظر إلى قيمة الإنسان وكأن من بين منطلقات الحركة التنويرية أنه إذا تناقض الدين مع العقل فالواجب أن يُردّ الدين ويُرفَض»[٥].

وعلى الرغم من أنّ جلّ أنصار حركة التنوير هم من المسيحيين بالانتساب، غير أنهم احتكموا للدين فقط حينما لا يتناقض مع العقل أو في حدوده مثلما فعل كانط. «. . . وعلى النقيض من ذلك فقد نادى ديكارت من قبل بإعمال العقل للوصول إلى الإيمان، غير أنّ رواد الحركة التنويرية حصروا أهميته فقط لأولئك الناس من ضعاف النفوس ليكونَ لهم حافزاً على الفضيلة مانعاً لهم من الوقوع في الرذيلة ليس إلّا. ويمكن اعتبار هذا منطَلَقاً لإبستيمولوجيا العقلانية، ولم يعد بذلك للدين إلا دور نفسي»[٦]. لقد نسي هؤلاء الغربيون، يقول الفاروقي، فوائد الدين وعلومه، فدوره هو «معرفة إلى أين تتجه سفينة الإنسانية المساهمة في بناء المعرفة التي تعرف الإنسان بنفسه، وإعادة الاعتبار له في هذا الكون الغريب لتحقيق قيمه»[٧].

ونتيجة للموقف السلبي من الدين، دعا مشروع الحداثة الأوروبي إلى «تأسيس مجتمع علماني يُبعد الدين عن الحياة، ويَكِل إليه مهمة باهتة بين الله والإنسان، وأُبدلت الصلات والمؤسّسات والأبنية والأحكام الدينية بهياكل تسعى إلى تحقيق شعارات دينية بحتة تتمثّل في الحرية والإخاء والمساواة القائمة على أنانية الإنسان فحسب، مع تجاهل كل التفصيلات التي تقوم على أسس دينية خلقية مشروعة والنظر إليها كالنظر إلى الامتيازات غير المشروعة التي ابتدعتها سلطات القوة في المجتمعات الغربية باسم الدين والعقل أو الفلسفة»[٨].

ويمكن إجمال الأفكار الأساسية لعصر التنوير في النقاط التالية:

---

(٥) Ismail Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, Issues in Islamic Thought; 4 (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992), pp. 412-413.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٨) قلم التحرير، «الحداثة في الفكر الغربي: جذورها وآثارها،» **الإيمان** (أربيل)، السنة ٣، العدد ٨ (٢٠٠١)، ص ١٢٥، نقلاً عن: خريسان، المصدر نفسه، ص ٣٩.

أ ـ هناك ذات مستقرة ومتماسكة ومعروفة، وهي ذات واعية وعقلانية ومستقلة وكونية.

ب ـ هذه الذات تدرك نفسها، وتدرك العالم عن طريق العقل المفكر، الذي يُفتَرض أنه الشكل الأرضي للأداء الذهني، والشكل الموضوعي الوحيد.

ج ـ وهذا النمط الإدراكي الناتج عن الذات العاقلة الموضوعية (العلم) الذي يمكن أن يوفر الحقائق عن العالم بغض النظر عن الوضع للمدرك.

د ـ المعرفة الناتجة من العلم هي (حقيقة) وهي أزلية.

هـ ـ أن المعرفة الحقيقة التي ينتجها العلم عن طريق الذات العاقلة الموضوعية العارفة ستقود حتماً دائماً نحو التقدم والكمال، وعن طريق العلم (العقل/ الموضوعية يمكن تحليل وتطوير كل المؤسسات والممارسات الإنسانية.

و ـ العقل هو الحكَم النهائي الذي يحدد ما هو حقيقي، وما هو صحيح، وما هو جيد (وما هو أخلاقي وما هو قانوني) والحرية تقوم على إطاعة القوانين التي تتطابق مع المعرفة المكتشفة من قبل العقل.

ز ـ في عالم يحكمه العقل ستكون الحقيقة دائماً في الحق والخير(وهي الجمال)، ولا يمكن أن يكون هناك صراع بين ما هو حقيقي وما هو صحيح.

ح ـ لذلك، فإن العلم هو الأنموذج لكل أشكال المعرفة المفيدة اجتماعياً، والعلم يتسم بالحيادية والموضوعية.

ط ـ يجب أن تكون اللغة أو طريقة التعبير المستخدمة في إنتاج ونشر المعرفة عقلانية أيضاً، ولكي تكون اللغة عقلانية لا بد أن تتسم بالوضوح ولا بد أن تعبّر عن العالم الحقيقي المدرك الذي يلاحظ فقط، ويجب أن يكون هناك ترابط ثابت وموضوعي بين موضوع الدراسة وبين الكلمات المستخدمة للتعبير عنها[٩].

وما يلاحظ على هذه العناصر، أنّ الحقيقة متعلقة فقط بما هو ملاحظ أو قابل للملاحظة عن طريق الحواس؛ ومن ثم الحقيقة خاضعة للقياس بينما الظاهرة الإنسانية، كما يقول الفاروقي، بخلاف ذلك فهي، «... لا تتكوّن من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل يتدخل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي الروحي، وتلك العناصر لا تتسم بالتماثل العالمي في الجماعات الإنسانية، بل إنها تعتمد على التقاليد والثقافة والدين»[10]. وهذه العناصر الروحية في الظاهرة الإنسانية، لا يمكن بحال من الأحوال فصلها عن أصولها الطبيعية وليس من الممكن أبداً إخضاعها للأسلوب القياسي الوحيد الذي يعرفه العلم وهو الأسلوب الكمي «ولقد نظر إليها العلم باعتبارها أشياء غير موجودة أو غير وثيقة الصلة»[11].

إنّ الميثودولوجيا الغربية وقعت في خطأ جوهري عندما راحت تعرّف العلوم الاجتماعية وتعرض حقائقها حين افترضت... «أنّ أي شخص يقوم بالملاحظة يكون في إمكانه وضع القوانين التي تتحكم في الحقيقة الاجتماعية لو أنه اتبع القواعد العلمية بطريقة مدققة، ولكنه يجب أن يتأكد من إبطال أيّ نوع من التحيّز الشخصي والامتناع عن إصدار أيّ حكم سابق؛ فالحقائق يجب أن تترك لتتحدّث عن نفسها»[12]. وهي منهجية تنمّ في الأصل عن دعوة الغربيين إلى ما يسمى بـ وحدة العلوم»... فهناك من يرى أنّ هناك علوماً فحسب، يمكن عن طريقها دراسة كل من الإنسان والطبيعة من دون تمييز أو تفريق بين علوم طبيعية وأخرى إنسانية، وهؤلاء يرون أنّ كل العلوم تهتم بوقائع لا تختلف في حالة الإنسان عن حالة الحيوان»[13]. وقد نسيت أن «الحقائق الخاصة بالسلوك الإنساني باختلافها عن حقائق العلوم الطبيعية لا تتسم بالجمود ولكنها مفعمة بالحياة؛ فهي ليست ذات حصانة ضد اتجاهات وأفضليات الشخص القائم بالملاحظة. وهي لا تكشف عن صورتها الحقيقة لكل باحث، فالمواقف والمشاعر، والرغبات والأحكام والآمال الخاصة بالبشر من رجال ونساء، لا تبدي نفسها للشخص القائم بالملاحظة الذي لا يدين بأي تعاطف تجاهها. إنّ الواقعة في السياق الإنساني ينتجها الموجود الإنساني الذي له ظاهر وباطن، وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس. أما وقائع العلوم الطبيعية، فهي مجرد حركة في الزمان والمكان

---

(10) إسماعيل الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠ (محرم ١٤٠٠هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩م)، ص ٢٩.

(11) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(12) عبد الوهاب المسيري، «المادية وموت الإنسان،» **المسلم المعاصر**، السنة ٢٠، العدد ٧٩ (شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٨٨.

(13) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٣٠.

ولها وجود حسي وملموس». . . والوقائع الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر، فهي مرتبطة بعالم الدوافع التي تحرّكها والرموز التي تعبّر عنها، وحتى الوصول إليها لا بد وأن نكد ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان أما الوقائع الطبيعية فهي وقائع مباشرة تخضع للإدراك الحسي»[١٤]. لذا فالوقائع الإنسانية بحسب الاتجاه التأويلي تخضع للفهم الذي ينفذ إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، بخلاف الوقائع الطبيعية، فإنها تخضع للتفسير. ولما كانت الحياة هي الحقيقة الوحيدة التي نستطيع أن نحلّ طلاسمها كما يقول «فلهالم دلتاي» (Dilthey) (١٨٣٣ ـ ١٩٠٥)»، وأن نسبر أغوارها، ومن ثم ينبغي علينا أن نوجّه كل جهدنا لفهمها. ويقع على عاتق العلوم الإنسانية أو «علوم الروح» مهمّة فهمها وتكوين مفاهيم ونظريات عنها. ويرى دلتاي أن النظر إلى هذه العلوم موحدة متميزة عن العلوم الطبيعية مسألة مغروسة في أعماق الوعي الذاتي الإنساني[١٥].

يقر «دلتاي»، إذاً، باختلاف العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، بمعنى اختلاف الإنسان عن الطبيعة؛ فالعلوم الإنسانية تتناول نوعاً من الخبرة، وهي الخبرة الداخلية (الباطنية) حيث نَعي أنفسنا بوصفنا أحراراً وموجودات تفكّر، وتشعر، وتحسّ، ونمتلك غرائز. بينما العلوم الطبيعية تتناول الخبرة الخارجية، بحيث تُفهَم فيها الطبيعة بوصفها نظاماً سببيّاً. وهذا التمييز بين النوعين من العوالم يرتكز على تمييزات إبستيمولوجيا، مثل التمييز الذي نجده عند كانط بين التجربة الداخلية والخارجية[١٦]. «فدلتاي يشير إلى استقلالية مناهج العلوم الإنسانية، ويقيم الدليل على ذلك عبر الاحتكام إلى موضوعها (. . .) وعلى الرغم من أنّ دلتاي دافع بقوة عن استقلالية الإبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، فإنّ ما يسمى«منهجاً» في العلم الحديث بقي هو هو في كل مكان، وتكشف في شكل نموذج خاص في العلوم الطبيعية»[١٧].

---

(١٤) المسيري، المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٥) محمود سيد أحمد، **فلسفة الحياة: دلتاي نموذجاً** (القاهرة: الدار المصرية ـ السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ٤٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٧) Hans George Gadamer, *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris: Seuil, 1996), p. 23.

هكذا، إذاً، تتبيّن الاختلافات بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بحيث «يجد العلم الطبيعي أدلّته وبيّنته (Evidence) في ملاحظة الأشياء (الموضوعات) والعمليات الفيزيائية، بينما تجد العلوم الإنسانية أدلتها وبينتها في فهم تعبيرات (Expressions) أو في تموضعات (Objectivations) العقل(الروح) (. . .)؛ فنحن نقرأ الحياة في تعبيراتها كما نقرأ المعنى في نص مكتوب، إننا في كل مكان «نفهم» قبل أن «نفسّر». . .»[18] هذا من جهة، ومن جهة أخرى، «الوحدات التي تبني بها العلوم الطبيعية عالمها بناءات فرضية، بناءات مجردة عن كل خاصية محسوسة، وهذه البناءات متجانسة (. . .) لكن الوحدات التي تَبني منها العلوم الإنسانية عالمها هي عقول «فردية» واقعية عينية، نعرفها على نحو ما هي عليه، هذه الوحدات هي أنفسنا وذواتنا»[19].

إذاً، فالاختلاف قائم بين موضوع العلوم الإنسانية، وموضوع العلوم الطبيعية، والأمر كذلك بالنسبة إلى المنهج. وهو اختلاف منطقي، طالما أنّ الموضوع ليس واحداً، وهذا بخلاف ما ذهب إليه «زكي نجيب محمود» في كتابه: **المنطق الوضعي** بقوله: «إننا نقول بحسم قاطع: إنه إما أن تخضع القضية ـ كائنة ما كانت ـ للتحقيق بالمشاهدة وإجراء التجارب، وإما أن تُحذَف حذفاً من قائمة العلوم»[20]. ويضيف قائلاً: «فلسنا نريد أن نفرّق في فهمنا للطبيعة حين تكون موضوع بحثنا العلمي، بين حي وجامد، ولا بين إنسان وحيوان، فليس يهمّ العلم من الظاهرة التي يبحثها سوى أنها تشغل حيّزاً معيناً من مكان وفترة بعينها من زمان»: «. . . إننا نفهم من كلمة طبيعة كل ما هو واقع، والذي يحدّد الواقع هو أنه يشغل مكاناً وزماناً. . . ولما كانت كل حقائق التاريخ والثقافة واللغة أموراً تشغل زماناً معيناً، فهي أجزاء من الطبيعة، وبالتالي هي موضوعات للعلم الطبيعي»[21]؛ فهذه الدعوى التي

---

(١٨) سيد أحمد، المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٩) Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*, translated with an introductory Essay by Ramon J. Betanzos (Detroit: Wayne State University Press, 1988), p. 79.

نقلاً عن: سيد أحمد، **فلسفة الحياة: دلتاي نموذجاً**، ص ٤٥.

(٢٠) زكي نجيب محمود، **المنطق الوضعي: الجزء الثاني** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص ٢٤٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

استقاها «زكي نجيب محمود» من زعيم الوضعية المنطقية «موريس شليك» (Moritz Schlick) في كتابه **فلسفة الطبيعة** *(Philosophy of Nature)*، دفعت بعلماء الاجتماع الغربيين إلى نوع من الجرأة «بحيث أعلنوا إنّ أبحاثهم تتسم بالموضوعية، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيّز وأنّ استنتاجاتهم غير مكتملة. ولكن علم الاجتماع الخاص بالمعرفة لـ «ديلتاي» لم يكن قد ظهر حتى يُعلّمهم أنّ موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم[٢٢]».

لقد كان من نتائج إبستيمولوجيا العلم الغربي الحديث، التي تؤمن بالثنائية بين«الوقائع»و «القيم» وبتركيزها الشامل على المراقبة والسيطرة، أن نتجت عنها أزمة بيئية تهدّد بتدمير مقام الإنسان الدنيوي، كما إنّ منهجها اختزل العلم في عملية لامتناهية من حل المشاكل، وتجميد و«تثبيت» موضوع الدراسة. وهذا في الحقيقة نتيجة مباشرة لإبستيمولوجيا عقلانية مثل «كوهن (Kohn) (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦)»، و«نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧)»، و«داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)»، و«فرويد (Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩)»، إنّ كل مخزون الأسلحة النووية المكدّسة التي بإمكانها تدمير المعمورة عدة مرات ما هي إلا نتيجة منطقية لإبستيمولوجيا العقلانية الرسائلية، فالمعرفة الوضعية تفرض قوانين تنفي كلية إرادة الإنسان وقيمه[٢٣].

قدّم «العطاس»، في مقالة له بعنوان «نقض تغريب المعرفة (The De-Westernization of Knowledge)، جملة انتقادات للإيبستيمولوجيا الغربية، بيّن فيها أنّ مذهب الشكّية شاسع الانتشار، وهو لا يعرف الحدود الأخلاقية والقيمية والغيبية، والمنتمي للنظام المعرفي الغربي، وهو نقيض الإبستيمولوجيا الإسلامية[٢٤]. ويَعتبر في انتقاده للإيبستيمولوجة الغربية، قيم «التنوير» والحركة الفلسفية الفرنسية للقرن السابع عشر، هي القيم الأصلية للعلم والتكنولوجيا الحديثة، لكن المعرفة والروح العلمية العقلانية أعادت صياغتهما وقولبتهما لتذوبا في بوتقة الثقافة الغربية. وهكذا أصبحتا منصهرتين ومندمجتين مع جميع العناصر الأخرى التي تكوّن خاصية وشخصية الحضارة

(٢٢) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٣) ضياء الدين سردار، «أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (١٩٩٤)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الغربية. هذا الاندماج وذلك الانصهار أنتج ثنائية مميزة في التصور العالمي، وفي قيم النظام المعرفي الغربي «ثنائية لا يمكن حلها من أفكار وقيم وثقافات واعتقادات وفلسفات ومبادئ ومذاهب ونظريات لاهوتية متصارعة، تعكس كلّها معاً نظرة واسعة الانتشار للواقع والحقيقة المحتجزة داخل صراع يائس». إن هذه الثنائية أنتجت توتراً داخلياً أبدياً في الثقافة والحضارة الغربيتين، اللتين أنتجتا بدورهما الرغبة الجامحة في البحث والركوب في رحلة دائمة للاكتشافات؛ فالبحث شره والرحلة أبدية لأنّ الشك يسيطر دائماً، ومن ثمّ فإنّ ما يُطلب لا يدرك في الواقع أبداً، وأنّ ما يُكتشف لا يلبي أبداً الهدف الحقيقي. إنّ التغيير، التنمية، والتطوّر هي نتائج لهذا البحث الشره والرحلة الدائمة المهمزة بالشك والتوتر الداخلي[٢٥].

حالة التوتر الداخلي هذه، كشف عنها الغربيون أنفسهم، قبل أن يكشفها غيرهم، حيث فتحت التهجّمات على الإبستيمولوجيا الغربية من داخل المجتمع الغربي نفسه، وخاصة على يد «وايتهد»، و«كوهن»، وميتروف (Mitroff)، ورافتز (Ravetz). لقد تحدّثوا كلّهم عن إبستيمولوجيا بديلة تقوم على باراديغمات متنافسة جديدة، وليس بالضرورة أن تكون هذه الباراديغمات غربية دائماً[٢٦]. وأغلبية التآليف التي كتبها غربيون عن تاريخهم الحديث تنتهي، بشكل أو بآخر، إلى كسر حدود النهاية أمام التاريخ ووضعه في سياق تقدّمي لامتناهٍ، وحتى الأعمال النقدية التي تصدّت لما تعدّه من جنس «الانزلاقات» أو «الانزياحات» عن هذا الخط التقدمي، إن هي في آخر التحليل إلّا محاولات متكرّرة لتأكيد هذه الدعوة، وحجج إضافية على أنّ العقل الغربي، الذي لم يرَ في ماضي التاريخ غير ذاته، يرفض أن يرى المستقبل غير العقل الغربي والثقافة الغربية والحضارة الغربية؛ فعلى الرغم من أن العقل الغربي ذاته «قد بُنيَ على مفهوم النقد، وأسّس تاريخه على معنى المراجعة المستمرة، وإعادة النظر في كل لحظة ينتج فيها فكرة أو شيئاً، بما جعل وعيه بتاريخه وعياً حاداً»[٢٧]؛ فالعقل والعقلانية بوصفهما الحامل الفلسفي للمشروع الحداثي، الحداثة مقترنة اقتراناً وثيقاً بفكرة

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٧) عبد المولى، «في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة،» ص ١١٨ ـ ١١٩.

العقلانية كما يصر على ذلك «آلان تورين» في قراءته لمشروع الحداثة[28]. ولكنه يتساءل هل ترتدّ الحداثة في مشروعها إلى العقلانية؟ هل هي تاريخ تقدم العقل الذي هو أيضاً تقدم الحرية والسعادة وتاريخ هدم المعتقدات والانتماءات والثقافات التقليدية؟ إنه يرى أن المشروع الغربي للحداثة لم يقتصر على ذلك، وإنما أراد هذا المشروع أن ينتقل من الدور الأساسي المعترف به للعقلانية إلى فكرة أوسع هي فكرة مجتمع عقلاني يحكم فيه العقل لا النشاط العلمي والتقني فحسب، بل حكومة البشر وإدارة الأشياء؛ فالحداثة تصور المجتمع على أنه نظام يخضع للعقل بوصفه الأداة الوحيدة لتحرير الطبيعة الإنسانية من جميع السلطات المحيطة به وبوصفه أيضاً المبدأ الوحيد لتنظيم الحياة الفردية والجماعية من أجل تحقيق التجرد من كل تحديد للغايات النهائية؛ فالحداثة هنا تحرُّر من كل سلطة خارج سلطة العقل والعلم، وبحث عن غايات مستمرة وتحرر من كل غاية نهائية؛ فالمجتمع لا يملك غايات محددة، بل متغيرة دوماً. فسؤال مَن هو الله؟ (Who is God?) هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة إلى البشر، وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ما هو الله؟ (What is God?) يعلّق هيدغر على ذلك قائلاً: «إن فقدان المبجل والمقدس هو ربما الإثم الحقيقي الذي اقترفه عصرنا». وما قصده من عبارته هذه هو أننا غير قادرين على بلوغ الله لأننا نتحدث عنه بطريقة لا يمكن أبداً أن تحظى بمساعدة الفهم الذاتي للإيمان[29].

لقد احتكرت المطلقية المعرفية للحداثة مصادر المعرفة، وهمّشت المصادر الغيبية، مثلما فعلت الكنيسة من قبل عندما اعتقدت اعتقاداً مطلقاً في الغيب، وأنكرت كل معقولية وتجريبية، ولهذا جاءت الإبستيمولوجيا الغربية كرد فعل حادّ على الإيبيستيمية الكنسية، وصارت تتحدث عن نهاية المعتقدات، ووضعت حداً للدين، وأعلت من شأن العقل والحس، وتجلّى ذلك باتجاهين:

الأول، تشكيل مؤسّسة فلسفية قادرة على إنتاج معرفة متوائمة مع توزيع السلطة الجديد.

---

(٢٨) انظر: آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص ١٩.

(٢٩) هانز جورج غدامير، **طرق هيدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧)، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الثاني، تصور ديني جديد قادر على استبعاد التناقض بين مراكز المعرفة والقوة الجديدين، من جهة، وبين الروحانية من جهة أخرى.

فالإبستيمولوجيا الغربية الجديدة، تولّت مراكز السلطة فيها وظيفة إنتاج المعرفة المطلقة، وقد تزامن هذا مع مذهب النسبية لمرحلة ما بعد الحداثة الذي ينكر أي جواز لصياغة الحقيقة، فالعقل لم يعد قادراً على أن ينتج علماً ومعرفة يقينيين للحقيقة[٣٠]. «... هذا الاتجاه لم يستطع أن ينتج نظرية معرفية إيجابية للحقيقة قادرة على تقبّل القيّم الكلّية الضرورية للتحوّل الحضاري والعالمي، ومن جهة أخرى، فإنّ التناقض المنطقي كامن في إصرار مذهب الحداثة على النسبية لأنّ الإصرار يؤدي بسهولة إلى خلق طريقة أخرى في التفكير، فأيّ نسبية مطلقة هي أيضاً نوع من المنطقية»[٣١].

إن نظرية المعرفة الإسلامية تقدم بديلاً لهذه المواقف المتطرفة، هذا البديل نشأ من التعريف الواضح للوحي والتفرقة بينه وبين ما عداه بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة المطلقة «... المبدأ الأساسي للمعرفة الإسلامية هو افتراض تناسق بين مصادر المعرفة. وهذا المبدأ ينسجم مع مبدأ التوحيد الكامل، وهناك علاقة تصورية ومنطقية بين الوعي الوجودي بالوحدة والتناسق المعرفي والتوازن، يعزى إلى حقيقة هي أنه على الرغم من وجود مصادر معرفية مختلفة، فإن المعرفة كلها تأتي في نهاية الأمر من الله العليم مالك المعرفة المطلقة (جلّ جلاله). وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو»[٣٢]. ولهذا يكون من غير المنطقي في النظام المعرفي الإسلامي أن نفصل سياق المعرفة عن سياق الوجود، بعكس حالة علمنة المعرفة في تاريخ الفكر الغربي؛ هذا التناسق بين المعرفة وسياق الوجود هو ما عبّر عنه «سيد قطب» في كتابه **خصائص التصور الإسلامي** بقوله: «إن الثبات في مقومات التصور الإسلامي وقيمه ـ فضلاً على أنه امتداد للنظام الكوني ـ هو الذي يضمن للحياة الإسلامية الخاصة «الحركة داخل إطار ثابت حول محور ثابت، فيضمن للفكر الإسلامي وللحياة الإسلامية مزية التناسق مع النظام الكوني

---

(٣٠) أحمد داود أغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٦، العدد ٢٢ (خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

العام، ويقيه شر الفساد الذي يصيب الكون كلّه لو اتبع أهواء البشر»[٣٣].

نقطة الثبات التي يتسم بها التصور الإسلامي للمعرفة والكون، استبدلت في النظام المعرفي الغربي بفكرة التطور المطلق، الذي أصيب بلوثة التخلّي عن كل ما هو سابق، والتقاط كل ما هو لاحق، ولوثة التحلّل من كل قيمة، ولوثة السخرية من ثبات القيم الأخلاقية وغير الأخلاقية، والصواب هو أنه «إذا ثبت هذا الإطار استطاعت الحياة، فكرة وتصوراً وواقعاً ونظاماً، أن تتحرّك في داخله، بحرية ومرونة، استجابة لكل تطور فطري صحيح مستمد من التصور الكلي الثابت[٣٤]. هذا التصور العام هو الذي يقدّم تفسيراً شاملاً للوجود، يحدّد مركز الإنسان في الوجود الكوني، وغاية حياته الإنسانية، ومن ثم منهج حياة الإنسان ونوع النظام الذي يحقّق هذا المنهج، فنوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية رهين بذاك التفسير الشامل...[٣٥].

ليست الإبستيمولوجيا، إذاً، تحرير للمعرفة من ثوابت المناهج والفلسفات التقليدية، مثلما هو حاصل في المنظومة المعرفية الغربية، التي عملت على تحطيم الدوغمائية الوضعية، وتحطيم الدوغمائية اللاهوتية أيضاً؛ فقد عمدت الإبستيمولوجيا الغربية لاستبعاد الغيب لدافعين اثنين:

أولاً: استكانتها للمنطق العقلي الطبيعي الوضعي الموروث الذي ولدت ضمنه، وإن تمردّت عليه.

ثانياً: لأنّ الغيب بوصفه ما فوق الطبيعة ليس في متناول إحداثياتها وطبيعة المادة التي تعالجها.

ولكن، وهنا الجانب الإيجابي الخطير، كما يقول حاج حمد: «إن المنهج الإبستيمولوجي العلمي التحليلي النسبي الاحتمالي المفتوح الذي أدان ويدين كل «ثوابت» معرفية دوغمائية بإعادة اكتشافها وتحليلها، يتخذ منطقياً الموقف ذاته تجاه ثوابت الغيب بأصوله اللاهوتية والإيحائية ليعيد طرح مادته

---

(٣٣) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط ١٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥)، ص ٨٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٣٥) فتحي ملكاوي، «رؤية العالم والعلوم الاجتماعية،» **إسلامية المعرفة**، السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣ (خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦)، ص ٧٣.

ـ المادة الغيبية ـ ضمن معايير الاحتمالات طالما أن المنطق الإبستيمولوجي نفسه يرفض تأسيس مذهبية وضعية مطلقة. لهذا كان مبحث ما فوق الطبيعة ببساطة خارج منطوق البحث، ودائرته[٣٦].

لماذا هذا الاستبعاد يا ترى؟ يجيب حاج حمد: «إذا كانت الإبستيمولوجيا قد اعتمدت قاعدة الفهم والمفاهيم المبنية على تطور العقل الطبيعي الوضعي باتجاه علمي مفتوح، وبآليات تحليلية وتفكيكية تعالج مادة مرئية ومتوافرة وقابلة لشتى أنواع الاختيارات الملموسة، فإنّ مشكلتها مع المؤثرات فوق الطبيعة متفاقمة ومعقدة بطبيعتها، وذلك ببساطة لأنها فوق متناولها، ولذلك جاء موقف الاستبعاد. غير أنّ الاستبعاد لم يحلّ المشكلة حلاً علمياً وبمنطق الإبستيمولوجيا المفتوح نفسه»[٣٧].

إن ما تفتقر إليه الإبستيمولوجيا العلمية القائمة على التفكيك والتحليل هو عدم قدرتها على الوصول إلى التركيب؛ فمدرسة فرانكفورت مثلاً[٣٨]، فكّكت الوضعية المادية لتُعطي مساحة للإنسان، ولكنها لم توضّح في النهاية أي إنسان هذا الذي تريد أن تعيد تركيبه وتمنحه حريته، والسبب أنها تحاول إيجاد الحلول ضمن البنية الوضعية نفسها(. . .)، لأنّ التفكيك والتحليل ينتهي في ممارساته إلى تفكيك الإنسان نفسه ليجعل مصيره سجلاً احتمالياً ونسبياً مفتوحاً، فتكرّس الليبرالية الفردية الغريزية وتفقد حتى الروابط العائلية معناها «فالمنهج الإبستيمولوجي بقدر ما هو مفيد على مستوى التفكيك، هو الخطر عينه إذا لم يتّجه نحو التركيب، ولا يتم التركيب إلا عبر وعي كوني مطلق يصدر عن الإله الأزلي. . .»[٣٩].

فـ الإبستيمولوجيا الغربية بهذا المعنى، قائمة على مفاهيم الإنسان

---

(٣٦) أبو القاسم حاج حمد، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية،» **مجلة تفكّر**، السنة ٣، العدد ٢ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ١١ ـ ١٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٨) انظر: علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ٤٥ ـ ٦٢؛ فيل سليتر، **مدرسة فرانكفورت: نشأتها مغزاها، وجهة نظر ماركسية**، ترجمة خليل كلفت، ط ٢ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ١٤٤، وماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦).

(٣٩) حاج حمد، «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية،» ص ١٦.

والطبيعة فحسب، قعّدت لنفسها على جدل الإنسان وجدل الطبيعة، وأبعدت جدل الغيب. وهي بهذا لم تكن قادرة على تجاوز مشكلاتها المعرفية والمنهجية والإجرائية. بعد أن استطاعت أن تحلّل وتفكّك، ولكنها عاجزة عن التركيب، وهذا لافتقادها الرؤية الإيبيستيمولوجّية الصحيحة، المبنية على ثلاثية الإنسان والطبيعة والغيب. وهذا بخلاف المتبنيّن للإبستيمولوجيا الغربية من العالم العربي والإسلامي. يقول «محمد أركون» مدافعاً عن الرؤية الإبستيمولوجيا الغربية ما يلي: «ما كان الإنسان يجرؤ على أن يصبح هو معياريته الخاصة ويستقلّ عن المعيارية الخارجية عليه والتي تحكّمت به طيلة قرون وقرون (. . .) أصبحنا الآن أمام عقل جديد، أقصد أمام عقلانية جديدة(. . .) وهكذا انتقلنا من مرحلة العقل اللاهوتي القروسطي إلى مرحلة العقل الحديث الكلاسيكي (. .). إنّ أوروبا تنتقل الآن من مرحلة العقل الكلاسيكي المرتكز على اليقينيات المطلقة إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي الذي يعود على نفسه باستمرار من أجل تصحيح مسار أو تعديله إذ لزم الأمر[٤٠].

العقل العلمي، الذي يتحدث عنه «محمد أركون» بنوع من القداسة يرفض كل الكتب الدينية، وإن تسامح مع بعض موضوعاتها. إنه يصمّم على رفض منهجيتها ووحدتها البنائية وإطارها الغائي. وبالتالي يعطي مفهوماً مغايراً للعلم، لقد خرجت علينا اليونسكو بتعريف للمعرفة ينص على أنها «كل معلوم خضع للحس والتجربة» متجاهلة علمية وصدقية كل معرفة خارج الحس والتجربة. وهو تصوّر لم يخرج عن حدود الإطار الوضعي للفكر ومقولاته حول الوجود، وهو عاجز عن الانتقال من الجزئي الوضعي المحدود إلى الكلّي في إطلاقه الكوني، بما فيه من ظواهر مرئية وغير مرئية. ولا يوجد غير الوحي يتصف بالكلية والمطلقية القادرة على استيعاب الجزئي.». . . فالقراءة (قراءة الوحي) تأخذ بعين الاعتبار كل الغيبيات والماورائيات كجزء أساسي في المنهج لا باعتبارها مجرد مسلّمات يجب الإيمان بها فقط، ولكن باعتبارها دليلاً على وجود كوني أكبر من معطيات القراءة الثانية (قراءة الكون)»[٤١]. إن

---

(٤٠) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٤١) طه جابر العلواني، «الجمع بين القراءتين: إسلامية المعرفة،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (١٩٩٦)، ص ٢١.

إهمال القراءة الأولى (قراءة الوحي) هو الذي أوقع النظام المعرفي الغربي في حلقة دائرية يعيشها الفكر، وفي النهايات الحتمية التي يفرضها على البشر؛ من الشيوعية، كآخر مراحل التاريخ، إلى الليبرالية كآخر مراحل التاريخ طبقاً لـ فوكوياما، إلى الإنسان الأخير، إلى نهاية المعتقدات والأديان، ومن ثم إلى نهاية الحداثة وموت الإله وموت الإنسان. . .إلخ.

إن اكتشاف إبستيمولوجيا إسلامية معاصرة لا يمكن أن يبدأ بالتركيز على الفروع القائمة للمعرفة، ولكن بتطوير باراديغمات داخل التعبيرات الخارجية الرئيسة للحضارة الإسلامية ـ العلم والتكنولوجيا ـ السياسة والعلاقات الدولية، الأنساق الاجتماعية والنشاط الاقتصادي. . إن الإبستيمولوجيا الإسلامية المعاصرة، في رأي «سردار» في حاجة إلى نوعين من الباراديغمات (النماذج المعرفية): «البارايغمات المعرفية، والباراديغمات السلوكية. تركّز الباراديغمات المعرفية على المبادئ والمفاهيم والقيم الأساسية للإسلام التي تنتمي إلى مجال خاص من البحث، أما الباراديغمات السلوكية، فهي تضبط الحدود الأخلاقية التي يمكن للباحثين والعلماء أن يعملوا بحرية داخلها»[٤٢].

الأساس الذي يستند إليه «ضياء الدين سردار» في تصوّره هذا للإبستيمولوجيا المعاصرة بنماذجها المعرفية والسلوكية هو: «الفروع العلمية، مثلها مثل الباراديغمات، نوعان: فروع معرفية، مثل الرياضيات والنحو وعلم الاجتماع والفيزياء. وفروع سلوكية تهتم بصياغة السلوك البشري، بغية الوصول إلى سلوك مراقب ذاتياً ومنظّم»[٤٣]؛ فإذا ما تم البحث في إطار الباراديغمات الإسلامية المتطورة كلياً، فإن فروع المعرفة والعلم ستظهر متلائمة مع احتياجات المجتمع الإسلامي، بحيث إنّ الاحتياجات والمشاكل والمهمّات الخاصة ستركّز اهتمام العلماء والدارسين على مجالات معينة للبحث، وبالتالي تولّد فروعاً خاضعة للتصوّر العالمي الإسلامي ومهيَّأة في الحقيقة لتلبية احتياجات الأمة المادية والروحية والثقافية[٤٤].

فالإبستيمولوجيا الغربية قامت في أساسها على تصوّر يفصل الفكر عن

---

(٤٢) سردار، «أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام،» ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٤٤) المصدر نفسه.

الواقع، والدين عن الدنيا، تصوّر نابع من ثنائية العقيدة والتاريخ، اللذين كانا دوماً في صراع مرير. بينما الإبستيمولوجيا الإسلامية تركّز على أنّ الواقع والتجربة بمجملهما، وتروّج ليس لواحدة فحسب، بل لعدد من الطرق المختلفة لدراسة الطبيعة، حيث يحتوي مفهوم العلم في التصوّر الإسلامي تقريباً على كل أشكال المعرفة، ابتداء من الملاحظة الصرفة إلى أعلى التأملات الميتافيزيقية «. . . وبالتالي فإنّ العلم قد يكتسب من الوحي أو من العقل، من الملاحظة أو من الحدس، من التقاليد أو من التخمينات النظرية. على الرغم من أنّ الطرق المتعدّدة لدراسة الطبيعة والواقع كلها صالحة في الإسلام، فإنها تخضع لقيم الوحي القرآني الخالدة. وهكذا، فإنّ الإبستيمولوجيا الإسلامية تركز على طلب كل أشكال المعرفة داخل إطار القيم الخالدة التي هي حجر الزاوية للحضارة الإسلامية»[٤٥]. وإذا كانت الإبستيمولوجيا الإسلامية تقوم على أساس قيمي، تربط فيها المعرفة بالقيم، فإن الإبستيمولوجيا الغربية ظهرت في إطار ثنائية العلم والقيم. وبرزت فيها علوم تعكس هذه الثنائية، وتعبّر عن التصوّر الغربي للحقيقة، «فمثلاً تطور علم الاستشراق في الغرب، لأنّ الحضارة الغربية تنظر إلى الإسلام «كمشكلة» يجب دراستها، وتحليلها، ومراقبتها»[٤٦].

وقد وُظّفَت الدراسات الاستشراقية توظيفاً أيديولوجياً في تبرير مشروعية استغلال الاستعمار الأوروبي في مرحلته العسكرية، كما في مرحلته الثقافية والاقتصادية الحالية. «وجاءت نتائج كثيرة من هذه الدراسات لتعكس نظرة الرجل الغربي المثقل برواسب التاريخ على غيره من أجناس العالم، وظهرت النزعة العنصرية التي تعمل على تمجيد ثقافته كنسيج حضاري نموذجي ينبغي أن يهيمن على بقية الحضارات والثقافات»[٤٧] وهذه الرؤية في الحقيقة تختلف عن الرؤية الإسلامية إلى شعوب العالم، يقول الفاروقي: «الإسلام إنساني بامتياز، لأنه يعتبر كل الناس أبرياء بالفطرة، لديهم القدرة على التمييز بين الخير والشر، وهم أحرار في الاختيار طبقاً

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤٧) محمد أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٨، العددان ٧١ ـ ٧٢ (ذو الحجة ١٤١٤هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٤م)، ص ١١٠.

لعقولهم، واعون، عارفون، وبذلك فهم مسؤولون عن أفعالهم»[٤٨].

إن مبدأ التوحيد هو الناظم المعرفي الذي يحدّد مفهوم الإنسان والإنسانية، والعلاقات التي ينبغي أن تربط بين البشر، وفي إطاره يتحدّد مفهوم القيم، ومستوياتها وكيفية تطبيقها في واقع الناس «ما دام أنّ أفضل ما يمكن تحقيقه هو الإرادة الإلهية، وهي لا تميّز الخليقة، فهم جميعاً خاضعون لمشيئتها؛ فلا يمكن أن تكون هناك محاباة، إن بين الأماكن وإن بين البشر بوصفها أهدافاً للعمل الأخلاقي»[٤٩].

فالرؤية الإسلامية، إذاً، تحكمها قيم روحية مستوحاة من روح الوحي. وهي ضابطة لأفعال وممارسات البشر، كأفراد أو كمؤسسات، أو كدول، وهي من شأنها أن تنظم العلاقات البينية الداخلية للمجتمع، والعلاقات الدولية. أما الإبستيمولوجيا الغربية فتفتقد مثل هذه الرؤية، فعلماء الغرب وعلى رأسهم «ماكس فيبر» وهو من كبار علماء الاجتماع الألمان، يؤمن بتفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافي الغربي. والعلم في نظره لم يتم إلا في الغرب، وهو وحده الذي صاغ تاريخاً علمياً. وهو وحده الذي يتمتع بنظم سياسته وقانونية واقتصادية مبنية على أسس عقلية متينة[٥٠]؛ فهذه الرؤية في الحقيقة، رؤية أيديولوجيّة غربية، تعكس نزعة الاستعلاء والشعور بالتفوّق لدى الإنسان الغربي، والنظر إلى الآخر نظرة دونية احتقارية، عدائية، فـ «العلم حينما يتحوّل من أداة معرفية إلى أداة أيديولوجية يفقد أخصّ خصائصه، ويبتعد عن أهدافه، ويتحوّل إلى دعوة عقائدية. . .»[٥١]. وقد ثبت في النصف الثاني من القرن العشرين، فشل الماركسية المادية في عقر دارها، وفشل نموذج الحداثة عند صنّاعه، وتدهوره، وثبت عدم صحة المنطلقات التي بني عليها الفكر الغربي، خصوصاً مقولات التنوير والنهضة وما صحبها، وظهر ما يسمى بـ مرحلة ما بعد الحداثة، وما بعد السلوكية، وما بعد

(٤٨) Ismail Al-Faruqi, «Toward a Critical World Theologie,» paper presented at: *Toward Islamization of Disciplines* (conferences) (Herndon, Verginia: International Institute of Islamic Thought, 1995), p. 449.

(٤٩) Al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, p. 31.

(٥٠) جوليان فروند، **علم الاجتماع عند ماكس فيبر**، ترجمة تيسير شيخ الأرض (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧)، ص ٢٣ ـ ٣٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١١٢.

الوضعية، وما بعد الليبرالية، وما بعد التصنيع، وما إلى ذلك من ثقافة «الما بعد» (Post) التي تعبّر عن عمق أزمة الفكر الغربي، الذي صار يحاول الهروب إلى الأمام، بعدما لاحظ بقوة فشل الحاضر وإفلاسه[٥٢].

يقول «آلفين توفلر» في كتابه **صدمة المستقبل**، ما يلي: «لقد عاش المجتمع الغربي خلال القرون الثلاثة الماضية وسط عاصفة نارية من التغيير. هذه العاصفة بدلاً من أن تهدأ، تلوح وكأنها تجمع قواها لهبّة أشد عنفواناً. إنّ موجات التغيير تكتسح المجتمعات المتقدمة صناعياً بعنف متفاقم وسرعة متزايدة (. . .) إنها أيضاً تستولد شخصيات شاذة: أطفالاً في الثانية عشرة لا يبدون كأطفال، ورجالاً في الخمسين يبدون كأطفال في الثانية عشرة (. . .) هناك كهنة متزوّجون، وقساوسة ملحدون، ويهود بوذيون. . . والمنبّهات والمهدّئات، والغضب والوفرة، والنسيان، هل هناك من سبيل إلى تفسير مثل هذا المشهد من دون اللجوء على غياب التحليل النفسي أو إلى الصيغ المصطنعة المظلمة للوجودية؟ إنّ مجتمعاً غريباً ينبثق بين ظهرانينا. فهل من سبيل إلى فهمه أو إلى صياغة تطوره؟ كيف يمكن أن تتوافق معه»[٥٣].

إن هذا النص الصادر عن داخل النسق الغربي، يعكس بوضوح حالة الهستيريا التي أصيب بها الإنسان والمجتمع الغربيان، فهو في حالة من «الفوبيا»، يخاف من ذاته، ويخاف من صدمة المستقبل. نتيجة الوتيرة المتسارعة للتغيير، وهي ناجمة عن عملية تركيب لثقافة جديدة فوق أخرى قديمة، إنها صدمة للفرد في نفسه ومجتمعه وليس في مجتمع أجنبي[٥٤]. متى حدث هذا؟ ولماذا؟ وكيف؟ حدث ذلك، عندما تخلّى النسق الغربي عن الحقيقة الدينية باعتبارها هي المهيمنة على أي حقيقة أخرى فلسفية أو علمية، الحقيقة الدينية باعتبارها الحقيقة الأهم في حياة الإنسان، أي إنسان، وهي ما يبحث عنه الإنسان، أيّ إنسان، يعلم ذلك من نفسه أو لا يعلم[٥٥]. لمّا

---

(٥٢) انظر: أدريين كوخ، **آراء فلسفية في أزمة العصر**، ترجمة محمود محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية؛ نيويورك: مؤسسة فراكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣).

(٥٣) آلفين توفلر، **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد** (القاهرة: دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٤)، ص ٩ ـ ١٠.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٥٥) سالم القمودي، **الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨)، ص ٤٠.

تخلّى عنها حدث له ما حدث من حالات العجز والقصور، والاضطراب والتفكك، والتأزم والحيرة، والضياع والقلق والتوتر الداخلي النفسي والاجتماعي والحضاري، والخوف من المجهول، والحذر من المعلوم. وهذا ما عبّر عنه «ماكس هوركايمر (١٨٩٥)»، أحد أعلام مدرسة فرانكفورت في أواخر أيام حياته، حيث انتهى إلى نوع من الفكر الديني «أنّ ما هو مهم في اللاهوت هو الوعي بأنّ العالمَ مظهر وأنه ليس الحق المطلق، أو الغاية النهائية. . .وإنني لا اعتقد أنّ هناك أية فلسفة، يمكن أن أقبلها وتكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي»[٥٦].

فالرؤية الإبستيمولوجيّة البديلة التي يعرضها «الفاروقي» ومن بعده «حاج حمد»، تقرّ بوجود تلازم بين الدين والعلم والفلسفة. رؤية تتجاوز نزاع العلم مع الدين، لأنّ العلم وحده من دون الدين جعل الناس العاديين يرون «أنّ العلم يتهدّدهم ويحطّ من مكانتهم، فقد جعلهم غرباء عن الكون الذي يعيشون فيه»[٥٧]. بينما العلم الصحيح، هو الذي يزيل غربة الإنسان عن الطبيعة ويجعله أنيساً لها متوافقاً معها، بل أكثر من ذلك فهو «يساعدنا على الشعور بوجود معنى لهذا العالم بطريقة موضوعية (. . .) إنه لا ينكر وجود هدف وراء الوجود (. . .) إن العلم (. . .) يشير إلى شيء عميق الدلالة في تنظيم الكون»[٥٨].

يمكن العلم والعلماء أن يكونوا «قادرين على تفسير أي شيء يقع في العالم الفيزيائي ولكنهم سيصلون، بعد مرحلة معينة من سلسلة التفسيرات، إلى طريق مسدود، أي إلى نقطة لا يمكن العلم أن ينفذ إلى ما وراءها. وهذه النقطة هي خلق العالم بكامله، أي إلى الأصل الختامي (الذي لا أصل له) للعالم الفيزيائي»[٥٩]. العلم وحده لا يصل إلى أنّ «الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، وأنه السبب الأعلى في كل حدث، والمآل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأول والآخر (. . .) وعندما يتم هذا

---

(٥٦) توم بوتومور، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس (طرابلس: دار أويا، ١٩٩٨)، ص ٨٨.

(٥٧) بول ديفز، **الله والعقل والكون**، ترجمة سعد الدين خرفان ووائل بشير الأتاسي، ط ٥ (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٥.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الإدراك يغدو طبيعة ثانية للإنسان، لا تنفصل عنه طوال ساعات يقظته، فيعيش المرء كل لحظات حياته في ظل هذا الإدراك»[٦٠]. عندما يتم هذا الإدراك من العالم الطبيعي على وجه الخصوص، يُنفَض التوتر الناجم عن عدم التطابق الذي يجتاح العلم كما يجتاح الدين. «ونراه ماثلاً في الفوضى التي لا تنتهي والتي تحيط بمحاولات التوفيق بين القوانين الفيزيائية الأبدية ووجود «سهم الزمن» في الكون (. . .) إن الخلق من العدم يحلّ معضلة تفسير عالم متغير وجائز بواسطة كائن سرمدي ولازم. .»[٦١].

إن الإبستيمولوجيا الغربية المعاصرة ـ في رأي نقادها ـ تفتقر إلى المنهج الصحيح، الذي هو معرفة الناظم الكلي للظواهر الطبيعية والفكرية، انطلاقاً من أن لديها ناظماً، فالمنهج يرتبط برؤية الكثرة في الوحدة، فهو أهم مرحلة منطقية تصلها البشرية من بعد أن بدأت بالكثرة ثم المتقابلات الثنائية. وجود الناظم المتَكشَف بالمعرفة الحسية المشاهدة عبر فهم علاقات الارتباط دليل على إطلاقية التكوين المنظوم سواء بالتصور العلمي التجريبي أو العقلي الميتافيزيقي.والإحاطة بهذه الانطلاقية لازمة لاستخلاص المنهج الكلي الذي تترابط بموجبه الظواهر الطبيعية وقضايا الوجود الفكرية؛ فالمنطقان، التجريبي والميتافيزيقي، كلاهما عاجز عن الإحاطة الإطلاقية. وبما أن مفهوم الإطلاق كامن في العقليتين التجريبية والميتافيزيقية: **الأولى**، عبر النسبية الاحتمالية، **والثانية**، عبر التأمل العقلاني، فإنّ مفهوم الإطلاقية يتطلّب في ذاته توليد «فكرة التدخل الإلهي» لتحقيق المعرفة به»[٦٢].

وحتى الثورة المعرفية الحديثة والمعاصرة، التي حدثت داخل النسق الغربي ذاته، وقعت في أحادية الرؤية. ووقعت في ثنائية العقلي والتجريبي «وافترق الطريقان الشموليان على مستوى التأطير النهائي للمنهج: فما بدأ دينياً تحوّل إلى «لاهوت غيبي جبري» استلب الإرادة الإنسانية والقانون

---

(٦٠) إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور الله (الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيريدن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ١٣٩.

(٦١) ديفز، **الله والعقل والكون**، ص ١٩٢.

(٦٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج** (بيروت: دار الهادي للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

الطبيعي. وما بدأ تجريبياً تحوّل إلى «مادية طبيعية جبرية» استلبت أيضاً الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي نفسه. وثار العقل الإنساني في الحالتين:

ثورة «العقل الميتافيزيقي» ضد اللاهوت الجبري المستلب، ولكن في إطار المعرفة الدينية والماورائية للكون بمنطق «عقلاني تأملي».

وثورة العقل التجريبي «ضد الجبرية اللاهوتية باتجاه التجديد والإصلاح وتحقيق موقع لإرادة الإنسان وحريته وقوانين الطبيعة وسببيتها في إطار التصور الديني»[63].

غير أن العقلين الثائرين يعانيان أزمة كبرى: حيث إن العقل المنطقي الوضعي الذي غرق في «التفكيك ولم يعد قادراً على التركيب، غرق أيضاً في «إيقاعات اللحظة الجدلية أي اللامتناهي في الصغر بمعزل عن الكون اللامتناهي في الكبر، فلا يكتشف بالضرورة دلالة الإنسان للإنسان نفسه. . .»[64]. وهذه الأزمة الواقعة بالفكر الفلسفي المعاصر لن تجد لنفسها حلاً، في نظر الإبستيمولوجيا البديلة، إلا «باكتشاف الطريقة الكونية المنهجية التي تستجيب لتُنزل الكلّي على الجزئي من دون مصادرة الجزئي، وتطلع الجزئي نحو الكلي من دون مصادرة الكلي؛ فالناظم الكوني الذي يحتوي الجزئي دون أن يصادره قائم في وعي الإنسان منذ الأزل ومنذ أن بدأ يعي العلاقات الرابطة بين الكثرة المتمظهرة بأشكالها المختلفة في الوجود، (. . .)؛ فالصياغة لأنها كونية في الأساس سمحت بالتحرك وفق «الناظم الكلي»[65].

والقاسم المشترك بين القرآن والإبستيمولوجيا، هو الوعي المفتوح، فـ (القرآن) يسمو بهذه الإبستيمولوجيا نحو المطلق الكوني والمطلق الإنساني وصولاً إلى (اللاقانون). . إلى (اللامحددات)؛ فالقرآن يتعامل مع الإنسان بوصف الإنسان نفسه كائناً كونياً يرتقي في تكوينه ونزوعه اللامتناهي على البوتقة الوضعية، حيث إن «لحظة الفصل والوصل بين القرآن والإبستيمولوجيا، تعبّر عن نفسها بمنطق الاستيعاب والتجاوز باتجاه المطلق المعرفي اللامتناهي. هنا، بالتحديد، يكون (منهج الجمع بين القراءتين) مدخلاً

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

لتأسيس قاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة، أي القراءة الكلية والدخول في عالم الكليات. حيث يكون الجمع ما بين القراءة بالله خالقاً والقراءة مع الله معلماً بالقلم الموضوعي، فـ **الأولى**، قراءة ربانية متعالية وصولاً إلى اللامتناهي، **والثانية**، قراءة موضوعية نسبية وصولاً إلى المحددات»[٦٦].

إنّ الإنسان بعلمه ومعرفته من دون الدين يعتبر ضعيفاً «فالإسلام يقرّ بضعف الإنسان ومحدودية عقله وفظاعة أهوائه، ويدعوه إلى العقلنة والتثبّت وإبعاد كل ما هو غير منسجم مع الحقيقة الدينية»[٦٧].

أظهر لنا هذا التحليل، إذاً، محدودية العقل الغربي وخصوصيته التاريخية والحضارية، حيث بقي محافظاً على ثوابته الإبستيمولوجيا والتاريخية التي شيّد في ضوئها نظامه المعرفي، على الرغم من عمليات النقد الداخلي والخارجي التي تعرّض لها عبر مسيرته التاريخية؛ فقد استمد جذوره من الموروث اليوناني المتميّز بالعقلانية والتجريبية كثنائية حكمت الفكر الغربي طيلة تاريخه. على الرغم من عمليات التعديل الجذري التي خضع لها العقل الغربي إلا أنه لم يستطع أن يَخرُج من بوتقة البناء المعرفي والتاريخي الذي نشأ في إطاره. كما كشف لنا التحليل وضعية العقل الغربي وماديته، وصوريته، إذ استبعد العامل الديني والخلقي، واستند إلى المرجعية العلمانية العلمية المحضة، فقد تجرّد هذا العقل من كل غائية نهائية متعالية. وقبع في نسبية معرفية وقيمية، أوصلته إلى مآزق معرفية خطيرة، وإشكالات فلسفية وعلمية وعملية عويصة، لم يستطع حتى الآن حلّها أو تجاوزها.

كما إن إبستيمولوجيته أُسّست على المركزية الغربية، باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة والقيم والحضارة، وتمركزت حول الإنسان باعتباره عنصراً فعالاً في التاريخ، واستبعدت الإله بموته على يد نيتشه، وأقرّت في النهاية، بضياع الإنسان وتيهه وقلقه ومعاناته على يد الوجوديين. ولذلك اقترح الفاروقي تصوراً مغايراً للإبستيمولوجيا الغربية القاصرة، من خلال إعادة ترتيب وتركيب عناصر النظام المعرفي ليشمل الله والكون والإنسان، أو الوحي والعقل والحس، حتى يتحرّر النظام المعرفي من كل وضعية مفرطة

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٦٧) Al-Faruqi, «Toward a Critical World Theologie,» p. 449.

ويتجاوز مرحلة اللاهوت الجبري فيتجاوز بذلك مآزقه ويحل معضلاته المعرفية.

ثانياً: نقد العلوم الاجتماعية الغربية

لا يمكن فهم واستيعاب أخطاء المناهج التي تحكم سير العلوم الإنسانية في صيغتها الحالية ما لم نقف على الخلفيات الفكرية التي توجهها داخل بنيتها الأصلية التي أفرزتها. إن مناهج العلوم الإنسانية في صورتها الحالية هي بحق، إنتاج غربي مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ الثقافي للغرب، يعبّر عن خصوصيته ومشكلاته الفكرية. هذه المناهج تعود في غالبها إلى الظروف التي تبلورت فيها، وقد بات مسلّماً به أنها لم تنشأ نشأة طبيعية بقدر ما كانت إفرازاً لردود فعل قوية اتجاه الواقع الثقافي القائم آنذاك في الغرب[٦٨].

الدوافع التي أدت إلى نشأة هذه المناهج والعلوم ونجاحها ترجع في أصلها إلى أكثر من قرنين ماضيين. إن معتنقي المذهب العقلي في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد أقاموا نظاماً عظيماً للفكر حاولوا بمقتضاه إعادة تأسيس الدعامة الأولى للثقافة الغربية المسيحية على أساس عقلي، ولقد كان معظم الأوروبيين الغربيين ينظرون إلى الثورة الفرنسية على أنها الحركة الظاهرية التي أدت إلى تدعيم ذلك النظام وحاولت أن تضفي عليه الصبغة العالمية»[٦٩]. فشل هذه العلوم من بعد، يمثل كلاًّ من العلة والمعلول، وذلك لظهور مذهب النزوع إلى الشك، الذي كان قد شنّ معركة قاسية على مدى قرون من قبل ضد سطوة الكنيسة. ولقد تم خوض تلك الحروب الطويلة القاسية في مجالات العلوم(. . .) حينما كان كل من الكنيسة والكتاب المقدّس، يعتنقان آراء تتعارض مع ملاحظات العلوم التجريبية. ولقد نجح ذلك النزوع إلى الشك في هذه النظم العقلية التي بالرغم من منطقيتها كانت لا تزال تؤمن بصحة المبادئ الرئيسة للمسيحية[٧٠].

لقد كانت الكنيسة محتكرة مجال التفكير، وحرمت كل تفكير يخالف

(٦٨) أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٦٩) إسماعيل الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٠ (محرم ١٤٠٠هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، ص ٢٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

تقاليد البابوية. وسادت النزعة النصية، وفرضت حلولها ليس فقط في مجال الفكر والعلم بل في مجال الحياة. وظهرت في مقابل ذلك حركة علمانية، عملت على تحويل المجتمع والحياة الاجتماعية إلى حياة إنسانية، وجعلت من الإنسانية شرطاً في الحياة بدلاً من الإنسان الكاثوليكي، ومن هنا كان من المحتّم والمنطقي أنّ المفكّر المحبّ للإنسانية لا يسعه إلّا أن يكون علمانياً[٧١]. وانتهى الصراع بين النظام الديني والحركة العلمانية الذي دام قروناً، إلى ظهور الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م، التي قال عنها «أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)» لولاها «لما أمكن أن توجد نظرية التقدم، ولما أمكن تبعا لذلك أن يوجد العلم الاجتماعي، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية»[٧٢].

يقول الفاروقي: «ليس من الغريب أن يؤدي تحقيق ذلك الانتصار الهين إلى منح الثقة للاتجاه الجديد، والإيمان بأساليبه التجريبية(. . .). ولقد عاد أوغست كونت بنظره إلى الوراء إلى تلك الفترة. ورأى كيف كان العالم يتمرّغ في الوحل وسذاجة المعتقدات، وكيف أنه لم يعِ ما يمليه العقل إلا حديثاً، ولقد شهد أوغست كونت تلك الفترة القصيرة التي سيطر فيها العقل باعتبارها الفترة التي نجحت فيها أوروبا في إنهاء الطغيان الفكري للكنيسة»[٧٣].

لقد كان كونت متفائلاً بظهور فجر عصر جديد، عصر العلم الإيجابي، الذي يستطيع فيه الإنسان ـ بعد تحرّره من كل الإيمان الساذج والأفكار الجازمة ـ أن يأخذ مكانة في العالم الذي يكون بدوره قد تحرّر من كل من الاثنين، «ومن ثم فإنّ الإنسان طبقاً لِـ «كونت» يجب أن يطبق العلم لتنظيم حياته ذاتها (. . .) يجب أن يبتدئ في تطبيق العلوم الاجتماعية على سلوكه الاجتماعي وعلى سلوك الجماعة ككل (. . .). إنّ العلوم الطبيعية تحوز على ميثودولوجيا الحقيقة التي لا يمكن وضعها موضع الشك، ونظراً إلى أنه قد تمّ تطبيق تلك العلوم في النطاق المادي، فقد حان الوقت الآن لأن يمتد ذلك النجاح إلى نطاق العلوم الإنسانية»[٧٤].

إن الغرب ـ بالنسبة إلى الفاروقي ـ ونتيجة اتباعه للميثودولوجيا

---

(٧١) أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» ص ٩٩ ـ ١٠٠.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٧٣) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الطبيعية، يكون قد فصل العلوم الإنسانية عن العلوم الاجتماعية «و(. . .) نجح ذلك الفصل في استبعاد جميع التقييمات من العلوم الاجتماعية في ما عدا التي تقوم على أساس غايات مقيدة. إن الموضوعية (العلمية) لم تستطع إجازة تلك التقييمات، ومن ثم صرفتها إلى العلوم الإنسانية التي أصبح اهتمامها وتطبيقها يتسم بالصفة الشخصية والفردية التامة»(٧٥).

فتطهير العلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية، قد جعلها عرضة للتأثّر بأيّ قوة تتعرّض لها. وكان من نتيجة ذلك، استحواذ الحقائق الواقعية لأيّ مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به. «. . . أدى مبدأ الواقعية، ومن ثم الاستقلال الذاتي القيمي للحقائق الاجتماعية، ووضعها موضع الاختبار إلى التدهور الأخلاقي الحتمي للمجتمع»(٧٦).

يعتقد «الفاروقي» أن منح الغرب العلوم الإنسانية مكاناً خارج نطاق العلم، قد أعفى تلك العلوم من التشدّد الخاص بالموضوعية، لقد أنزلها إلى المرتبة الدنيا، وجعلها لا تطالب بالموضوعية العلمية، وعرّضها للهجمات من مذاهب النسبية، والتشكيك والذاتية، بحيث «تقتصر العلوم الإنسانية على التحليل الوصفي لما يقع بالفعل في خبراتنا؛ فالسمة المميّزة التي تحدّد العلوم الإنسانية (. . .) هي التفهّم وتأويل التعبيرات. والفرد هو الموضوع المباشر للتفهّم، ولا تجد العلوم الإنسانية محور اهتمامها في التعميمات، بل في «التفهّم. . .»(٧٧). يدّعي الغرب أنّ علومه الاجتماعية تتسم بالصفة العلمية لأنها محايدة، وتعتمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها، ولكن ذلك، يُعدّ ادعاء غير ذي جدوى «إنه ليس ثمة إدراك نظري لأيّة حقيقة بدون إدراك طبيعتها وعلاقتها القيمية، ومن ثم، فإنه بدلاً من الامتناع عن تحليل الناحية القيمية التي لا يمكن تطبيقها على أيّ حال، والسماح للاعتبارات القيمية أنّ تقرّر الاستنتاجات بطريقة سرية، سوف يتولّى أحد العلماء الصادقين القيام بعمل جميع التحليلات بطريقة صريحة، ذلك العالم الذي لن يدّعي أبداً التحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، أو يدّعي التحدّث عن الدين في حين أنه يعني المسيحية، أو

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٧٧) صلاح قنصوه، **الموضوعية في العلوم الإنسانية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤)، ص ١٧٩.

يدّعي التحدّث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية، في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية»[٧٨].

وهو الموقف الذي عبّر عنه «علا مصطفى أنور»، في مقالة له «أزمة المنهج في العلوم الإنسانية» بقوله: «... ولا يكفي الحديث عن علوم إنسانية بشكل عام، وإنما علينا أن نتحدّث عنها بشكل خاص، كما نحياها ونشعر بها في منطقتنا، وفي المرحلة التاريخية التي نمر بها، وفي إطار ظروف واقعنا وتقاليدنا وتراثنا»[٧٩]؛ فالعلم لا يوجد في فراغ وإنما هو دائماً منتمٍ، والانتماء الأوّل هو إلى عالم الحياة بما تزخر به من خبرات إنسانية، وتجارب للشعوب والحضارات[٨٠]؛ فالرصيد الفكري للعلوم الاجتماعية الغربية يشكو من قصور معرفي يضرّ بصدقية هذه العلوم، وليس أدلّ على ذلك من مواجهتها لمصاعب جمة في «تعريف الثقافة تعريفاً دقيقاً ومحدّداً (...) إذ لو كانت الثقافة مسألة سهلة الإلمام بطبيعتها وجوهرها لما كانت هناك حاجة ومشروعية لهذا العدد الهائل من التعريفات التي صاغها الباحثون والعلماء في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة (...)؛ فهذا العدّد الضخم من التعريفات يدل أنّ مفهوم الثقافة يحيط به الكثير من الغموض عند العلماء والمنظّرين والباحثين في علوم الإنسان والمجتمع»[٨١].

كما إنّ المفهوم الغربي للثقافة قاصر على طرح رؤية إبستيمولوجيا واضحة المعالم، تحدّد عن قرب جوهر طبيعة المنظومة الثقافية، فالمفهوم الغربي فيه غياب شبه كامل للمسات الميتافيزيقية للرموز الثقافية. أو هي أشياء غير جسدية كما سماها عالم الأنثروبولوجيا «لسلي وايت (Leslie White)»، أو هي تلك الأشياء الخارجية المتجاوزة لبيولوجيا الإنسان، كما يقول علماء الاجتماع الغربي[٨٢]. والرموز الثقافية ينبغي ألّا تكون ذات طبيعة واحدة

---

(٧٨) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٧٩) علا مصطفى أنور، «أزمة المنهج في العلوم الإنسانية،» في: أحمد عروة [وآخرون]، معدون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير نصر محمد عارف، سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٢ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٩٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٨١) محمود الذوادي، **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

فقط، ظاهرية، ملاحظة محسوسة، بل ينبغي أن تشمل الجوانب الخفية(الذاتية المتعالية)، للرموز الثقافية؛ فالمنظور القرآني يؤكّد أنّ طبيعة الرموز الثقافية حبلى بلمسات الروح الإلهية، قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٨٣] وهكذا عكس ما نجده لدى العلوم الاجتماعية الحديثة التي تركّز في دراستها على الجوانب الخارجية الظاهرية للرموز الثقافية، وبإهمالها للجوانب الذاتية والمتعالية لهذه الرموز، تكون بالتالي، غير موضوعية وغير محايدة علمياً في تعاملها مع الرموز الثقافية[٨٤]. ومنه تكون النتيجة المنطقية أنّ العلوم الاجتماعية المعاصرة تشكو كثيراً من غياب البحث في عمق جوهر وكنه الثقافة[٨٥].

من زاوية أخرى، فإنّ العالِم الاجتماعي الغربي لا يستطيع أن يكون نزّاعاً لانتقاد الأهداف أو الغايات الجوهرية للمجتمع. ولكنه فقط ينتقد الوسائل بسبب التزامه الواعي بتصوير الأشياء وليس تأييدها. لأنّ ذلك يعود إلى أنّ «. . . إنكار العالم الاجتماعي الغربي لوثاقة صلة الناحية الروحية كان يعدّ في التحليل النهائي إنكاراً لوثاقة صلة القيم الخاصة بالكنيسة، وتأكيداً لوثاقة صلة القيم النفعية والثقافية التي كان يجلّها بصفة شخصية، بأسلوب يتسم بالقبلية»[٨٦]؛ فالولاء للوسائل من دون الغايات التي تؤدي إلى تحقيق فائدة، أدّى في نهاية المطاف إلى «تدهور العلوم الاجتماعية الغربية حتى أصبحت دراسات استراتيجية، أي دراسات للاستراتيجيات التي تؤدي إلى تحقيق أهداف لا يستطيع أي شخص أن يدّعي إمكانية إثبات شرعيتها بطريقة حاسمة»[٨٧].

يعود هذا في الحقيقة إلى سيادة المنهج العلمي الذي يفرض نفسه كخيار وحيد توكل إليه مهمة تفسير الظواهر الإنسانية وظواهر الحياة. وقد سادت نظرة في الغرب، تزعم أن العلم والتعليم شيء، والأخلاق والقيم شيء آخر، ولا تداخل بينهما. غير أن الغرب نفسه اكتشف خطأ هذا الادعاء بعد الحرب الأوروبية الأولى، حيث أثبت الفلاسفة أنه ليس هنالك إدراك نظري وآخر

(٨٣) **القرآن الكريم**: «سورة الحِجر،» الآية ٢٩، و«سورة ص،» الآية ٧٢.
(٨٤) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ١٥٥.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

أخلاقي منفصل عنه، بل الإدراكان متصلان واقعان في الوقت نفسه وبخصوص المدرك الواحد نفسه[٨٨].

وهذا التصور في الحقيقة إفراز طبيعي للمنظومة المعرفية الغربية التي تشكّلت في العصر الحديث، المنظومة التي بنيت على «مبدأ الشك، كمبدأ عام للمعرفة(. . .) واعتمدت العقل الإنساني وسيلة للوصول إلى الحقيقة»[٨٩] ويقوم مبدأ الشك في علوم الإنسان وممارساته على اعتبار الرغبات الإنسانية الفردية والجماعية، المعطيات الوحيدة، ذلك أنها وحيدة في كونها مرئية محسوسة، قابلة للفرز عما سواها. كما هي قابلة للقياس والتقييم الكمي. وعلى هذا المعطى كأساس، يمكن العلوم الإنسانية والاجتماعية أن تقوم كعلوم موضوعية. وليس الشك في تأكيد معطى ما، إنما الشك في نفي أي فاعل آخر في تفسير الظواهر السلوكية؛ «فالسلوك البشري كان يفسر من قبل بإرجاعه إلى مبادئ وقيم صدرت عن الدين والثقافة، واعتبرت خارجة عن الإنسان وضابطة لميوله وسلوكه، لذلك كان ينظر إلى السلوك الإنسان بأنه مجال الأوامر الإلهية أو الجاذبات القيمية القائمة بنفسها، تعمل فيه مادة ومسرحاً، فيصدر سلوك الإنسان ظاهرة لها، ليس إلا يوزن بوزنها، يسعد بخيرها ويشقى بشرها»[٩٠].

لكن حركة الإصلاح الديني التي تزعمها «مارتن لوثر (Martin Luther) (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦)»، «أودت بسلطة الكنيسة وتعاليمها وأبعدتها كل البعد عن السلوك الإنساني، بعدما كان الدين يمثّل مذهباً عقائدياً يفسّر كل شيء في الوجود، ويعطي تصوراً كاملاً حول الكون والإنسان، غير أنّ حركة التنوير في القرن الثامن عشر حاولت إرساء المعطيات على مبادئ عقلانية سعياً إلى تعميمها وتبرئتها من النسبية الدينية[٩١]. غير أن حركة التنوير لم تفلح في مبدأ التعميم، ذلك أنّ هذا الأخير إذا ما أدخل في الحساب أدى إلى انهيار القيم الدينية المسيحية، لأنها منبثقة عن أركان عقدية لا تمتّ إلى العقل بصلة، بل

---

(٨٨) «هكذا تحدث الفاروقي،» **الفكر الإسلامي**، العدد ١٥ (تموز/ يوليو ١٩٩٤م)، ص ٨.

(٨٩) إسماعيل الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٠، العدد ٣٩ (رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ١١.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٣.

يكرهها العقل ويحطّ منها كما حطت منه، لذلك «ثارت الرومانسية على التنوير والعقلانية لما أملياه عليها من العالمية والتعميم وأعادت النسبية القائمة على العاطفة والشعور (. . .) وسرعان ما تحالفت النسبية الجديدة مع النزعات القويمة الأوروبية فعاضدت الواحدة الأخرى كما دفعت الأوروبيين إلى الاعتداء على بعضهم البعض وعلى العالم الآسيوي والأفريقي والأمريكي. . .»[٩٢].

إنّ العلوم الإنسانية لا حقيقة فيها أصلاً، فهي ليست علوماً، بل آدابها تجمع ما يدور في قلب الإنسان وذهنه من تمنيات من دون الاعتماد على الظواهر المحسوسة، بخلاف العلوم الاجتماعية التي يعتقد أصحابها أنّ السبيل إلى معرفة الحقيقة السلوكية هو السبيل نفسه إلى المعرفة الطبيعية، أي استقراء المحسوس وافتراض النظرية المفسرة له والمثبتة به. والمحسوس المقصود به الرغبات الكامنة في تحركات الإنسان المرئية الخاضعة للقياس الكمي. ولهذا «لم تتعدَّ العلوم الاجتماعية في الغرب ما وصفه لها، أوغست كونت، من أسس بالرغم من تعدّد النظريات المفسّرة للإنسان وسلوكه التي جاء بها العلماء الاجتماعيون، فهذه النظريات جميعاً تؤكّد علمية نفسها وتتفهّم تلك العملية كاعتماد على المحسوس من دون غيره، كما تتفهّم المحسوس كتسيّد لرغبة ذاتية شخصية متأصّلة في الإنسان بعينه، أي في زمان ومكان معينين»[٩٣]؛ فالعلوم الاجتماعية في الغرب، من هذا المنظور، تعد ماسخة للحقيقة، ومعتمدة شطراً منها، هو المحسوس الكمي، ومُقصية الشطر الآخر غير المحسوس، سواء أكان أمراً إلهياً أو جاذبية قيمية مطلقة في حد ذاتها. أما العلوم الإنسانية فقد رضيت أن تبقى مغلوبة على أمرها، محكوماً عليها من قبل العلوم كافة أنها ليست علوماً، وأن لا منهج علمياً تتمسك به وتقوم عليه.

لقد عملت العلوم الاجتماعية الغربية على اختزال المنهج العلمي في عناصره التجريبية الحسية وهدفت «إلى مقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس سواء كان تفكيراً دينياً، أو ميتافيزيقياً أو عقلياً، فهي لا ترى المنطق السليم سوى في المعرفة الواقعية المنتزعة من الحس (. . .) إنها تستهل التجربة كأداة أيديولوجية لسد الطريق أمام التفكير الديني الذي قامت على

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

أنقاضه»[٩٤]. كما إنها دعت «الإنسان إلى الاعتماد على الذات وتقويمها لأنها منبع القيم المستقل والمرجع الأخير لوجود الإنسان ووعيه بوجوده، وأصبحت الحربة في نظر الغرب كافة متساوية مع الممارسة التي لا تخضع لمبدأ أو قانون، بل تصدر عن الإرادة الشخصية مجردة»[٩٥] وأن الفلسفة الحقة هي التي تهتم بالوجود أكثر من اهتمامها بالماهية، الوجود العيني الفريد (Unique) لشخصية الموجود البشري الفرد الموجود الجزئي العارض (Contingent) الذي لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي كما يرى كييركيغارد[٩٦].

«إنّ الوجود البشري ليس فكرة ولا ماهية يمكن تناولها عقلياً، والحق أنّ الإنسان يتحوّل إلى ما هو أدنى من الوجود البشري إن هو سمح لنفسه ولكينونته بأن تُستوعَب في تخطيط عضوي للوجود (..)، بل إنّ الإنسان يحقّق كينونته على وجه الدقة بأن يوجد وجوداً بشرياً وبأن يظهر على أنه شخص فريد (Unique) على نحو ما هو عليه، وبأن يرفض بإصرار وعناد أن يستوعبه مذهب ما»[٩٧]. هذا الموقف في الحقيقة هو دعوة إلى الأخلاق الممركزة حول الأنا، كما يرى نيتشه، على أساس أنّ الوجود كلّه نزعة إلى القوة والسيطرة بعدما أقر «شوبنهاور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠)» «أنّ الوجود نزعة إلى الحياة والوجود والبقاء»؛ «فالحياة الأخلاقية بمعناها الصحيح ما هي إلا صراع بين الإرادة والعقل بين التابع والمتبوع بين الخادم والسيد»[٩٨].

وهذا النوع من الوجودية، لحقته الوجودية العدمية على لسان سارتر وكامو، التي تمجّد الممارسة الحرة كأعلى ما يمكن أن يصبو إليه الوجود الإنساني، فقد دعا الوجوديون جميعاً إلى أنّ «تعارض الممارسات الشخصية لا يؤذيها ولا يقلّل من قيمتها. وإن أدى في معظم الحالات إلى المجابهة والتعدّي على الغير أو إلى تمادي النفس في استوائها لنفسها وهبوطها إلى العدم، وأنّى لهم ميعاد التمييز بين الخير والشر طالما أن الرغبات جميعاً متساوية من حيث إنها رغبات، وبالتالي متساوية القيمة، ولا يجوز التمييز بين رغبة ورغبة أقوى

---

(٩٤) أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» ص ١٠٣.

(٩٥) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٩٦) جون ماكوري، **الوجودية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ ٥٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٩٨) فؤاد كامل، **الفرد في فلسفة شوبنهاور** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٢٣.

منها، أما كونها رغبة فهي أبداً متساوية وبالتالي متساوية المرغوبية»[99].

انتشار مثل هذه الأفكار في أوساط المجتمع الغربي، أدى إلى تدهور الأخلاق تدهوراً فظيعاً، عندما أخذ الفرد يؤمن أنّ كلّ ما يرغبه مبرّر، وأنّ كل رغبة تحمل جوازها بيدها حيث هي رغبة، وانعكس هذا على نظريات التربية المعاصرة، فأصبحت ترى غايتها إحداث التجانس في الرغبات بين أفراد المجتمع الواحد، أما إذا تجانست فلا سؤال ولا استفهام بعد ذلك في خيرها وشرها. لقد تم عزل العقل وإحلال الشعور محلّه كمنهج للمعرفة، ذلك أنّ العقل لا يسوّغ مثل هذه الأفكار، والسلوكيات، حيث طرح السؤال التالي: هل يساير العقل النتائج التي يؤدي إليها هذا السلوك الذي تحرّكه الرغبة دائماً[100]؟

ولعل أبرز محدّد لأزمة الإنسانية اليوم هو تدحرجها بين منطق العقل الثائر وما يمليه من أنساق فلسفية تسجن مفهوم الوجود، وما ينتج منها من طرائق في التصنيع تهدّد مستقبل الأرض، وبين منطق العقل الحائر الذي لا يمدّ الإنسانية بأسباب حركة الإنسان في هذه الأرض من جهة أخرى. ليس من سبيل لتنفيس الخناق الذي تُحسُّه البشرية اليوم في ظل العولمة إلّا الخروج من تاريخ العقل المؤسّس لها والانعتاق من ثنائيات هذا العقل. بعيداً عن ثنائيات العقل الثائر ويقينياته وعن عدمية العقل الحائر وتذبذباته[101].

لقد برزت أصوات من داخل الحضارة الغربية نفسها تنادي بنقد عميق لثوابت هذه الحضارة، مبرزة أنّ عالم ما بعد الحداثة، أو عالم العولمة، لن يتيح للإنسان والإنسانية أكثر مما أتيح لها في العصور السالفة من إمكانيات التنعّم والاستقرار فوق الأرض، واختراق حدود الزمان والمكان من أجل خلق عالم آخر، أكثر أماناً واستقراراً ورخاء، لأنّ أسس الحضارة الغربية، والرؤية المعرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية إنما هي مَحقٌ للغيب ونفي الطبيعة، كشرطين أساسين من شروط تحقق الحضارة[102]. لهذا بات من المؤكّد عند

---

(٩٩) الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» ص ١٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٠١) خالد حاجي، «محاولات النهوض بين منطق الإلحاق وإمكانيات التجاوز،» **المنعطف** (وجدة ـ المغرب)، العددان ١٨ ـ ١٩ (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م)، ص ٤١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

البعض أنّ الحداثة جلبت للإنسانية من الأذى والأمراض أكثر مما يمكن أن يستعان بها، وأنّ التاريخ في النهاية لم يفضِ إلى حالة خالية من أعراض التأزّم، والتفكّك، والتصدّع، والتآكل.

توصّل العقل الغربي إلى التسليم بعجز الإنسان واستسلامه، وأصبح أكثر تواضعاً، بعدما أصابه من الغرور والانتفاخ والتسامي على الله وعلى الطبيعة، وعلى الآخر غير الغربي. لهذا جاءت بعض محاولاته للخروج من الأزمة تبحث عن أجوبة ذات طبيعة دينية، وأعادت موضعة العقل في حدوده وإمكاناته التي يتوافر عليها بالفطرة. ومبرّر هذا التصور، ناجم أساساً عن إفرازات المشروع المعرفي الغربي الذي يضمر داخله نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع ـ كما يرى نقاده ـ يُصفّي ظاهره الإنسان كظاهرة متميّزة في الكون، وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أنّ عقله مبدع وفعال. ومن ثم ينفي مركزيته في الكون، بمعنى استخلافه في الأرض كما هو في التصور الإسلامي. لقد وصل الحدّ بالمشروع المعرفي الغربي في نظرته إلى الإنسان إلى درجة تسويته مع اليرقة، فهو واليرقة في نهاية الأمر يُرَدّان إلى شيء واحد، أو يُرَدّان إلى قانون واحد، يفترض أنه يسري عليه وعلى الكون بأسره، ومن هنا جاءت فكرة وحدة العلوم.

إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة ـ كما يقول عبد الوهاب المسيري ـ فهو ليس كافراً بالإله فحسب، وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً، إذ يعلن موت الإله، ثم موت الإنسان ككائن متميّز عن الطبيعة، وينزع القداسة التي ظهرت، عن كل شيء وينكر المعنى[١٠٣]. من هنا شكّلت بعض الكتابات التي ظهرت ضمن نموذج الحداثة من أجل التغلب على الأزمة الحضارية التي يعيشها الغرب[١٠٤]، تياراً نقدياً داخل النموذج الغربي «إذ انطلق أصحابها في نقدهم من الأسس الفلسفية التي شكّلت النموذج الحداثي وأدّت

---

(١٠٣) عبد الوهاب المسيري، «التحيّز في النموذج الحضاري الغربي: ج ٢،» **الإنسان**، السنة ٣، العدد ١٤ (١٩٩٦)، ص ٥٠.

(١٠٤) نذكر على سبيل المثال لـ: مامفورد: **منزلة الإنسان** (*The Condition of Man*) (١٩٤٤)، و**الأسطورة الآلة** (*The Myth of Machine*) (١٩٦٦)؛ هربرت ماكيوز، **الإنسان ذو البعد الواحد** (*One Dimensional Man*)؛ ت. روزاك، **نحو إيجاد ثقافة مضادة** (*Making of a Conter Culture*) (١٩٧٢)؛ كاميليري، **الحضارة في أزمة** (*Civilisation in Crisis*) (١٩٧٦)، وهيلبرونر، **كساد حضارة التجارة** (*Businiss Civilisation in Decline*) (١٩٧٦).

إلى أزمته الراهنة (. . .) والتي ارتكزت على المفاهيم المادية للطبيعة، وفي مقدمتها نظرية المعرفة التي تعتبر الإنسان مركز الكون، والفلسفة الوضعية المنهجية والفلسفة العلمانية القيمية، ومع ذلك فقد أدركوا وأكدوا ضرورة تجديد الأسس الفلسفية العامة للحضارة الغربية»[(١٠٥)].

إن اختزال الحقيقة الإنسانية في جوانبها المادية من الأسس الفلسفية للمشروع المعرفي الغربي، حيث لا يؤمن إلا بالحقائق الحسية، كان من الضروري أن يختزل الكلية الإنسانية ومجموع العناصر المتفاعلة والفعالة في الحياة الإنسانية في عناصرها الحسية الملموسة[(١٠٦)]. وقد لخّص «كونت» نظرة الوضعية إلى الحياة الداخلية للإنسان في هذا النص الوجيز «. . . إنّ الوضعية تطرح بشكل منهجي كل ما هو خارج وفوق طبيعي، وترفض قبول كل نظام خاص بالحياة الداخلية مجرّد من تبريراته العقلية»[(١٠٧)]. وعليه، فلا حياة داخلية ولا شعوراً أو نظاماً خاصاً، إلا ما كان قابلاً للإدراك والتعقل أو قابلاً للتفسير أو التبرير العقلي، فعلى مستوى الدراسات الاجتماعية مثلاً، تُختزل العلوم الإنسانية في بعض مظاهرها السلوكية، فالدين لم يعد مصدر إلهام للإنسان، بل الدين الحقيقي هو الإنسانية لا غير[(١٠٨)]. وحتى الذين رفضوا اختزال الإنسان إلى جانب مادي فحسب، ولم يلحقوه بالعلوم الطبيعية التي يقوم منهجها على التفسير، وقالوا بالفهم بدلاً منه، اعتقدوا أنّ الموضوع الرئيس في فلسفة العلوم الاجتماعية هو إلقاء الضوء على النظرة الذاتية، وإعادة بناء خصائصها، إذ إنها تؤسّس وتبني العالم الاجتماعي[(١٠٩)].

وقد نتج من هذا التصور الفلسفي للإنسان على اختلاف توجهاته نتائج عدة من خلل أصيل تجسد في النهاية في «تحديد» مكان الإنسان في الطبيعة؛ يقول «ماكس شللر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٩)» في كتاب بهذا العنوان عام ١٩٢٨، مشيراً إلى حالة الاضطراب التي آلت إليها الدراسات الفلسفية عن الإنسان: «يمثّل الإنسان

---

(١٠٥) أحمد داود أوغلو، **العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية**، ترجمة إبراهيم البيومي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص ٥٩.

(١٠٦) أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» ص ١٠٤.

(١٠٧) Pierre Ducasse, ***Méthode et intuition chez Auguste Comte*** (Paris: Librairie Felix Alcan, 1939), p. 38.

(١٠٨) أمزيان، المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٠٩) أنور، «أزمة المنهج في العلوم الإنسانية،» ص ١٨٩.

بالنسبة إلى ذاته ـ في الوقت الحاضر ـ مشكلة كبيرة أكبر مما كان في أي وقت مضى، فلا تتوافر لدينا فكرة موحّدة عن الإنسان»، وهو المعنى الذي ذهب إليه «بول ريكور (١٩١٣)» في مقالته «تناقض الحقيقة الإنسانية ومشكلة الأنثروبولوجيا الفلسفية»، إن علوم الإنسان مشتقة بين دراسات منفصلة، وهي في واقع الأمر لا تعرف بالضبط عما تتحدّث. . . » وهذان المقتطفان جاء بهما عالم صيني في مقالة قيّمة في مجلة يوجين، ينتهي بأن ينادي بقوة إلى ضرورة «أن نصل إلى نظرة واحدة للإنسان» تتميّز بالموضوعية والشمول، ويشير إلى أنّ طريق المعرفة الغربية هو الذي أدى إلى تلك الأزمة[١١٠].

إن الصلة وثيقة بين تطبيق الفكر الغربي ومناهجه ومنطلقاته وبين أزمة الإنسانية الحادة، تلك التي تتعلق بكوكبنا والبيئة التي يعيش فيها، فقد ذهب البعض من النقاد إلى حد القول باستحالة المشروع المعرفي الغربي؛ فمن الناحية العملية، المشروع الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي، قد ارتطم بحائط كوني صلب. فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية يستهلك ما يزيد على ٨٠ في المئة من مواردها الطبيعية، فإنّ هذا يعني أنّ النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته[١١١]؛ فهو مشروع لا يزال يعيش خلافاً حول تحديد الغريزة الأساسية في الإنسان، هل هي الخوف من الجوع؟ أو الموت؟ أو الشهوة؟ فإذا كانت هذه الرؤية عاجزة عن تفسير ظواهر أساسية في الحياة الإنسانية، فماذا عن تفسير الجماد؟ وماذا عن القطيعة الحاصلة بين العلوم والفنون؟ وماذا عن التصادم الواقع بين العلم والدين؟ إن هذا يعكس ما قاله أحد العلماء الغربيين بأنه «إخفاق الوعد العظيم، حيث كان هناك وعد عظيم بأنّ الإنسان يسعد بفعل سيطرته على الطبيعة، والوفرة المادية، فإذا به يُطحَن على صُعُد كثيرة. إنّ هذا يعكس في الحقيقة خللاً في منطلق الفكر الغربي وفي تصوّره للإنسان وعلومه»[١١٢].

---

(١١٠) أحمد صدقي الدجاني، «ضوابط استخدام آليات الفكر الغربي،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٩، العددان ٧٣ ـ ٧٤ (١٩٨٥).

(١١١) المسيري، «التحيّز في النموذج الحضاري الغربي: ج ٢،» ص ٥١.

(١١٢) الدجاني، المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠.

إنّ دعوى العلماء والفلاسفة باستحالة المشروع المعرفي الغربي لها ما يبرِّرها. وإلّا كيف نفسّر كثرة وتزايد المدارس الفلسفية؟ وكيف نفسّر إسهال المصطلحات التي أصيبت بها هذه الحضارة ونظامها المعرفي؟ فهي تطالعنا يومياً بمصطلحات جديدة يقدّمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة، ثم سرعان ما تسقط وتموت وتُنسى، وتحل محلّها مصطلحات جديدة. هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن جوهر الأزمة المعرفية، ومرض البحث عن المستحيل، مرض فلاسفة ما بعد الحداثة، الذي يقول رائدهم «جاك دريدا (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤)»، إنّ العالم كله لعب وذرّات وقصص صغرى[١١٣]. ومن ثَم إذا كانت الإشكاليات التي يطرحها دريدا هي بطبيعتها واقعة داخل الخطاب الفلسفي، ولا تستطيع أن تفلت منه بتخطيه، وتجاوزه نحو العالم الخارجي، فهي لا تخرج عن كونها، وفقاً لعبارة فتغنشتاين ضرباً من ألاعيب اللغة[١١٤]؛ فالعالم في رأي هؤلاء، يصير بلا مركز، تسقط فيه الهوية، ويصير عالماً مستوياً أملسَ، لا حدود له، يُدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد مستويات الهويات.

تمتد جذور الفصل بين علوم الإنسان وعلوم المجتمع في الفكر الغربي إلى التصوّر الفلسفي الذي ظهر مع أوغست كونت، القاضي بتناقض الفرد مع المجتمع، فهو الذي نادى بالفصل في العلوم الإنسانية، بين العلوم التي تدرس الفرد والعلوم التي تدرس المجتمع. يقول الفاروقي: «ولم يكن هذا مجرد فصل للمعلومات بين المتخصّصين باعتباره تقسيماً للعمل، ولكنه كان ناتجاً من نظرية من نظريات الحقيقة تعتبر المعلومات الاجتماعية قابلة للمعالجة العلمية على عكس المعلومات الفردية، وساد الاعتقاد الخاطئ بأنّ المعلومات الأولى باعتبارها قابلة لأن نضعها موضع الاختبار الناقد، قادرة على أن توصلنا إلى الحقيقة بينما تعجز الثانية عن ذلك»[١١٥]. ويستند «أوغست كونت» في بناء موقفه هذا إلى البرهان الآتي: إنّ المعلومات

---

(١١٣) المسيري، «التحيّز في النموذج الحضاري الغربي: ج ٢،» ص ٥١.

(١١٤) محمد علي الكردي، «جاك دريدا وفلسفة التفكيك،» **أوراق فلسفية**، العدد ١٣ (٢٠٠٥)، ص ١٨.

(١١٥) إسماعيل الفاروقي، «نحو جامعة إسلامية،» ترجمة محمود رفقي ومحمد عيسى، **المسلم المعاصر**، السنة ٩، العدد ٣٣ (ربيع الأول ١٤٠٣هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣م)، ص ٥٠ ـ ٥١.

الاجتماعية يمكن ملاحظتها بالحس وفصلها عن المعلومات الأخرى ووضعها في صورة كمية قابلة للقياس، وهي في النهاية لا تختلف عن المعلومات التي تحصل عليها من العلوم الطبيعية، وفي مقابل ذلك، هناك المعلومات الفردية التي تتميز بالذاتية وعدم إمكانية خضوعها للوصف الذي يبعدها عن الحس، فهي تدخل في مجال المشاعر والشعور الشخصي مما يجعل مناقشتها عقيمة والبرهنة عليها مستحيلة. من هنا «. . . تم اختزال المعلومات الاجتماعية عن قصد لتقتصر على السلوك الخارجي المرئي للجماعة، على الرغم من أنّ الجماعة تتكوّن في الحقيقة من أفراد، ولكنهم رأوا أنّ سلوك الفرد المساير لسلوك الجماعة هو فقط موضوع علم الاجتماع، ويبقى كذلك طالما كان جزءاً من سلوك الجماعة»[١١٦].

يعتقد الفاروقي أنّ التصور الغربي للعلوم الاجتماعية فيه خطأ، وأن خطأه يكمن في اختزال ميدان المعرفة الاجتماعية بطريقة غير سليمة؛ فالمجتمع يشتمل أولاً في تكوينه وسلوكه على العناصر الاستنتاجية إلى جانب العناصر الإمبريقية «. . . فبدون المبادئ الأولى والقيم التي تعتبر بمثابة محدّدات وأهداف أولى لا يمكن أن يكون هناك سلوك اجتماعي مطلقاً. ولذا فإنّ الاعتقاد بأننا نستطيع أن نفهم سلوك الجماعة بدونها، يعتبر دعوى انتقاصية تجعل من نظرة علم الاجتماع للمجتمع نظرة لواقع مجزأ»[١١٧] هذا أولاً، وثانياً، أنّ الأمر الوحيد الذي يعتبر ذا مغزى من واقع الذات وسلوكها هو ذلك الأمر المتصل بالمجتمع سواء عن طريق تحديده أو نتائجه، واللحظات الوحيدة التي تقع خارج نطاق هاتين الصلتين (التحديد والنتائج) ربما تكون ساعات النوم أثناء الليل أو أحلام اليقظة بالنهار. و«الإسلام لا يعترف بشرعية التناقض بين الفرد والمجتمع، ومن ثَم فهو لا يعترف بوجوب تقسيم المعرفة إلى علوم إنسانية وعلوم اجتماعية، فكل الفروع التي تقوم بدراسة الإنسان واحدة في منهجها وهدفها النهائي؛ فمنهجها عقلاني علمي وناقد لا يقف بالمعلومات عند حد المحسوسات. وهدفها النهائي هو توعية الإنسان على نفسه، وبيان ما ينطبق عليه من موقف معين، وكيف يتم تحقيق ذلك فعلاً»[١١٨].

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) المصدر نفسه.

ينتقد «الفاروقي» الأهداف التي يحدّدها علماء الاجتماع للعلوم الاجتماعية ويعتبر أن «أهداف الإنسانية هي ما أعطاه لنا الوحي، ولا يستطيع أي فرع من فروع المعرفة أن يتهرّب من تفصيلها في ما يعنّ من مواقف، أو بيان صلتها الوثيقة بكل استقصاء أو وضع وسائل تحقيقها، أو تنظيم وسائل التحقيق هذه من أجل الوصول إلى المستوى الأمثل»[١١٩].

لقد كرّس الغرب في جامعاته، فكرة أن العلم والتعليم شيء، والأخلاق شيء آخر، بحيث يستند الغرب في تقطيبه هذا إلى أنه يدافع عن تخصّص الجامعة بالعلم والتعليم وإبعاده الأخلاق عنها، بأنها عملية اكتشاف الحقيقة وتثبيتها، عملية مجردة عن الأخلاق، وأنها تفسد إن دخلتها الأخلاق كعنصر بحث، فالذي يدور في المختبر الدراسي فكري، نظري محض، لا يتغيّر بانحطاط المختبر الأخلاقي أو سموّه، كما إنّ غاية الجامعة هي التعليم، وبث الحقائق المجردة، لا إصلاح الناس. فالتعليم له رجاله، والإصلاح له رجاله، وهم الأولياء ورجال الدين[١٢٠].

هكذا، إذاً، يُلَقّن الطالب الغربي، الذي يدرس طبيعة العلم ومجالاته، ويدرس طبيعة الإنسان والمجتمع، وهو يجهل تماماً أنه ليس بالضرورة أن تكون جميع الحقائق المتعلّقة بالسلوك الإنساني، قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، ومن ثم خاضعة للقياس. كما إنه يجهل تماماً بأنّ الظاهرة الإنسانية لا تتكوّن من عناصر طبيعية على وجه القصد، بل تتدخّل فيها عناصر أخرى تنتمي إلى نظام مختلف، أي النظام الأخلاقي والنظام الروحي، وتقرّرها إلى درجة فائقة. إنّ العلم الاجتماعي الغربي، بإهماله العناصرَ الأخلاقية والروحية يكون قد قدّم لنا تفسيرات مشوّهة، وقاصرة، لا تعكس حقيقة الإنسان[١٢١]؛ فعلى سبيل المثال «ثمة أكثر من اتجاه فكري في الغرب له رؤية محدّدة حول موضوع التطور التاريخي تستند في مجملها إلى المعيار المادي في تفسير التقدم، فهناك اتجاه يتخذ من عنصر القوة وتنازع البقاء معياراً للتقدّم والتأخّر، بحيث يصبح القوي هو صاحب «الحق» والأصلح للبقاء وممثّلاً

---

(١١٩) المصدر نفسه.

(١٢٠) إسماعيل الفاروقي، «حساب مع الجامعيين،» **المسلم المعاصر**، السنة ٨، العدد ٣١ (رمضان ١٤٠٢هـ - تموز/ يوليو ١٩٨٢)، ص ٥٤.

(١٢١) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٢٨.

«للتقدم». وقد شكّل هذا الاقتراب النظري تسويغاً لسياسات الاستعمار. (. . .) أما القيم الروحية والاجتماعية ونوع العلاقات الاجتماعية في ما بين الناس أو الشعوب فليست معياراً لمقولة التقدّم والتأخّر»(١٢٢).

هذا ما يؤكد في الحقيقة، ما كتبه ماركس في **المخطوطة الاقتصادية الفلسفية**، إن العلوم الطبيعية سوف تندمج في وقت ما مع العلوم الإنسانية التي بدورها سوف تفعل الشيء نفسه مع العلوم الطبيعية؛ فالنموذج المعرفي المادي هو القاسم المشترك بين هذه العلوم. إنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية اقتربت أكثر من العلوم الطبيعية، ونظرت إلى الإنسان نظرة حسية خارجية مادية، متناسية بعده الروحي والديني، لقد نسيت العلوم الاجتماعية أن «الدين هو أهم مكوّن من مكوّنات إنسانية الإنسان، فالدين يتضمن رؤية للواقع وتمفصل أو ارتباط هذه الرؤية، هذه الرؤية وتعابيرها ألّفت معظم النتاجات الفكرية الإنسانية عبر التاريخ» (Religion therefore is the most important constituent of man's humanity)(١٢٣).

إنّ الصورة الحقيقية للعلم في الغرب، العلم الاجتماعي والإنساني بالخصوص، قاصرة في جوهرها؛ فهي إن كانت قدمت لها العديد من المعلومات الواقعية، فإنها ناقصة بالنظر إلى المفهوم المطلق للعلم الذي يشمل الجوانب المادية والروحية، الفيزيقية والميتافيزيقة، الإنسانية والدينية. يضع التصور الغربي نطاق العلم في مجال ضيق ونسبي، ومن ثم في تصور ضيق للإنسان والطبيعة والحياة، ومنه لا يقدّم لنا الرؤية الصحيحة والسليمة لهذه العناصر. إن الإنسان يختلف عن عالم المادة، التي ينظّمها ويبحثها العلم، فالإنسان يتكوّن من جانبين، جانب مادي وآخر روحي. ومن أجل كل هذا يدعو «الفاروقي» إلى تأسيس إبستيمولوجيا جديدة، تعيد النظر في مفهوم العلم، وفي المناهج الملائمة لدراسة الإنسان والمجتمع والحياة في علاقتها بأهم مكوّن من مكوّناتها ألا وهو الدين «إن العلم لا يمكنه أن يحقّق نجاحه الفعلي في عالم الإنسانيات إلا إذا كان يتوافر على رصيد هائل من

---

(١٢٢) سيف الدين عبد الفتاح، «مفهوم التجديد،» في: سيف الدين عبد الفتاح [وآخرون]، **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

(١٢٣) Al-Faruqi, «Toward a Critical World Theologie,» p. 409.

المعلومات الضرورية التي يجب التسليم بصحتها، لتكون منطلقاً في البحث، وتشكّل القاعدة الأساسية والإطار المرجعي الذي يجب أن تتمحور حوله الأبحاث»[١٢٤].

جاءت نتائج العلوم الاجتماعية والإنسانية عكس ما كان متوقعاً منها؛ فأصحابها راهنوا على العلم بمعناه الإنساني المحدود زماناً ومكاناً، ولكن طبيعة العلم النسبية جعلتهم يخسرون الرهان. وهذا يؤكّد في النهاية، حاجة العلوم الاجتماعية والإنسانية إلى إطار معرفي جديد، موحّد وناظم منهجي واحد، هو ناظم التوحيد في اعتقاد الفاروقي، حتى تحقّق لنفسها قدراً من الصدقية والمعقولية والانسجام، والتوافق مع الإنسان والكون والدين. لكي يعيش الإنسان حياة متوازنة، نفسياً، وعادلة سياسياً، ومنتظمة اجتماعياً، وخيّرة أخلاقياً، ورسالية استخلافية وجودياً. ونفعية إشعاعية سلمية حضارياً.

ثالثاً: نقد العلوم الطبيعية الغربية

نتساءل في بداية هذا المبحث عن: ما هو الإطار الفلسفي العام الذي يعمل فيه فلاسفة وعلماء الطبيعية؟

ما هي الخلفية الفكرية والأيديولوجية التي تحرّك فكرهم وتوجّه عقولهم وترسم معالم أبحاثهم؟ ما هو السياق التاريخي والفكري والديني الذي ظهرت فيه علوم الطبيعة؟

يشير المؤرخون إلى أنّ العلوم الطبيعية في الغرب بنيت أساساً على مبدأ الشك كمبدأ عام للمعرفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ظهرت هذه العلوم بعد صراع مرير مع الدين النصراني ممثّلاً في الكنيسة ورجال الدين، وهذا يعني بالنسبة إليهم، أن العلوم إنما نشأت بفعل العقلانية والعلمانية والإنسانية بدلاً من الدين والوحي[١٢٥] فقد كان علماء الطبيعة «يؤمنون بأن هنالك حقيقة كامنة وراء المظاهر تؤدي افتراضاتهم إليها وتكشف عنها شيئاً فشيئاً، فكل افتراض جديد يزيد في معرفتنا للشيء، إما بثبوته في التطبيق

(١٢٤) أمزيان، «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي،» ص ١٠٩.

(١٢٥) انظر: جعفر شيخ إدريس، «إسلامية العلوم وموضوعيتها،» **المسلم المعاصر**، السنة ١٣، العدد ٥٠ (١٤١٨هـ/١٩٨٨م)، ص ٨ ـ ٩.

وإما بعدم ثبوته، وذلك بنفيه عن الشيء ما كان يفترضه. وبدفعه الإنسان للتقدم إلى افتراض جديد»[١٢٦] فالعلماء يعتقدون أنّ الحركة العلمية بناء تصاعدي تراكمي يؤدي إلى حقيقة الأشياء وطبائعها، وإن لم يوصل إليها. يقول «توماس كوهن» في كتابه **بنية الثورات العلمية**... ولا تزال الغالبية، على ما يبدو، تفترض أنّ التراكم هو على أقلّ تقدير المثل الأعلى الذي يمكن أن يكشف عنه التطور التاريخي (...) كيف أنّ فكرة العلم كتطور تراكمي متداخلة مع النظرية السائدة في المعرفة التي ترى أن المعرفة كمعنى أو بناء ذهني يضفيه العقل مباشرة على المعطيات الحسية الخام»[١٢٧].

فالعلوم الطبيعية بناء عقلاني حسي، يعتقد أصحابها أن كل قرب من الدين هو ابتعاد عن الطريق الصحيح للعلم بحقائق الوجود، ولذلك وصفت هذه العلوم بأنها لادينية أو دنيوية (Secular)، في مقابل علم اللاهوت الذي يهتم بالدين وبأمور الآخرة. وسميت بـ العلوم أو الفلسفة الطبيعية إشارة إلى أن الطبيعة هي مجالها، بل هي مصدرها الذي تأخذ منه حقائقها، ذلك في مقابل المصادر الدينية، من وحي وعلماء الدين»[١٢٨].

ويستند أصحاب هذا الموقف إلى الدليل، الذي يبيّنون فيه انتصار العلم تلو الانتصار، والانتقال من حال إلى حال، ومن كشف إلى كشف «وقد رأينا نسق العلم الحديث يترسّم طريقه واضحاً، ويقطعه بثقة وثبات من إنجاز إلى إنجاز ومن نصر إلى آخر، لأنه يستند إلى تصور واضح لطبيعة المعرفة العلمية. وكان أخطر ما في هذا التصور أنه في الوقت نفسه انعكاس لطبيعة موضوع المعرفة، أي تصور لطبيعة الكون والعالم الفيزيقي (...) فلم تكن المعرفة العلمية أو نسق العلم الحديث بأسره إلا تمثيلاً مجرداً لهذا الوجود الذي نحيا فيه»[١٢٩].

والحقيقة أنّ ثورة العلم الطبيعي، قد مهّد لها فلاسفة وعلماء ابتداء من

---

(١٢٦) الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» ص ١١.

(١٢٧) توماس كوهن، **بنية الثورات العلمية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٢٨) شيخ إدريس، «إسلامية العلوم وموضوعيتها،» ص ٩.

(١٢٩) يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**، عالم المعرفة؛ ٢٦٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠)، ص ١٠٥.

عصر النهضة وصولاً إلى القرن التاسع عشر، وقاد هذه الثورة «فرانسيس بيكون» الإنكليزي، و«غاليليه غاليليو» الإيطالي، و«رينيه ديكارت» الفرنسي، وهي التي جاءت بنظرة جديدة إلى الوجود مخالفة للنظرة الدينية المسيحية «فحواها أنّ عالم الطبيعة عالم ميّت خالٍ من أي خصائص روحية أو شبه بشرية، وأنه ليس من الممكن لذلك أن يكون بيننا وبين الطبيعة أي نوع من الحوار سواء عن طريق الكشف الروحي أو الوحي الإلهي»[١٣٠] وقد كان من نتائج هذا التصور «أنّ العلم في الحضارة المادية الحديثة والمعاصرة بتخلّيه عن الإيمان والسمو الروحي، قد اعتُبر قيمة حقيقية مطلقة في حد ذاته، وبالغَ الناس في تقديسه وتمجيده على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض؛ فأنصار هذه النزعة العلمية المتطرفة يردّون كلّ شيء إلى العلم ولا يسلّمون إلا بالمنهج العلمي والحقيقة العلمية»[١٣١].

لقد كان جوهر هذا التطور الذي حقّقه العلم الطبيعي، «يتمثل في الميثودولوجيا الاستقرائية للعلوم الطبيعية، ذلك أن حقائق العلوم الطبيعية تعد قابلة للملاحظة عن طريق الحواس، وكل منها يعدّ منعزلاً عن الآخر وقابلاً للقياس عن طريق الحواس. وتعتبر تلك الحقائق «جامدة» بمقتضى حصانتها ضد نزعة الشخص القائم بالملاحظة. وهي تبدي السمات والسلوك نفسهما في جميع الأوقات طالما أنّ الأحوال المحيطة بها تظل كما هي، بصرف النظر عن أيّ تدخل شخصي من الشخص القائم بالملاحظة»[١٣٢]. فقوانين الطبيعة، إذاً، بسيطة، وبل وضرورية مثل مبادئ العقل ذاته، وهي، إضافة إلى هذا، قوانين آلية ما دامت قوانين هندسية، وبمعرفة الكيفية التي تتصرّف بها هذه القوانين في لحظة معينة يمكن توقّع أي حدث طبيعي أو تاريخي. لقد كانت تلك النظرة الديكارتية الآلية وعياً نظرياً بالعلم في مرحلته الأولى، مثلما كانت النظرة المنهجية الاستقرائية من طرف بيكون وعياً منهجياً بالمرحلة ذاتها، وعياً لا يمكن أن ينفصل عن الوعي النظري بخصوص بداية نشأة العلم[١٣٣]. غير أنّ

---

(١٣٠) شيخ إدريس، المصدر نفسه، ص ٩.

(١٣١) أحمد فؤاد باشا، **دراسات إسلامية في الفكر العلمي** (القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ١٣٠.

(١٣٢) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٢٧.

(١٣٣) انظر: الميلودي شغموم، **الوحدة والتنوع في الفكر العلمي الحديث** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ١٧ ـ ١٨.

البعض يرى عكس ما ذهب إليه ديكارت عندما قال بالقوانين البسيطة، إذ كشفت الأبحاث، والعلوم الفيزيائية المعاصرة تعقيد الظواهر، ومن ثم تعقيد القوانين. يقول غاستون باشلار في كتابه **الفكر العلمي الجديد والواقع** أن ليس ثمة ظاهرات بسيطة، وكل ظاهرة هي نسيج علاقات، لا توجد طبيعة بسيطة، جوهر بسيط، بل الجوهر هو ترابط صفات، لا توجد فكرة بسيطة، لأن على الفكرة البسيطة (. . .) أن تضمها منظومة أفكار وتجارب لتسمّى مفهومة. إن التطبيق تعقيد، وأن الأفكار البسيطة هي فرضيات عمل، مفاهيم عمل، ينبغي أن يعاد فيها النظر حتى تفوز بعملها الإبستيمولوجي الصحيح»[١٣٤]. وهذا النص يعكس في الحقيقة، أنه ليس ثمة مبدأ في العلوم تضفي عليه صفة القدسية، فإن كل شيء يعد قابلاً للشك، والبراهين الناتجة من التجربة هي فقط التي تعتبر أساساً للنظرية التي تظل صحيحة طالما لم يتم دحضها عن طريق أي تجربة أخرى، وتعتبر النظرية بمثابة قانون طبيعي عندما تثبت صحتها من خلال التجارب والملاحظات المتكررة[١٣٥] فالنظرية تؤكد دوماً «على ضرورة التفسير العلمي بالأسباب الطبيعية، واكتشاف القوانين التي تحكم سير الظواهر الطبيعية، فالمعرفة العلمية لا تقوم (. . .) على التفسير السببي وحده، ولكنها تقوم كذلك على البحث عن القوانين، لذا يجب الربط بين السبب والقانون.

لقد تضمّنت النظرية دعوة لجعل العالم بأجمعه شيئاً قابلاً للتفسير، ولم يتم إرغام الطبيعة أخيراً على أن تفتح أبوابها، إن العلم قد أرغمها على ذلك بمقتضى تحقيقه في أسباب حدوث الظواهر ونتائجها، لأن «الطبيعة لا تبدو منظمة فحسب، بل إنها «معقولة» أيضاً. أي إنها قابلة للفهم والإدراك. والعلم الذي يدرسها لا يستهدف توفير وسائل السيطرة العملية عليها فقط، ولكنه يستهدف أسسها «الأنطولوجية»؛ فالأنطولوجيا ترتبط بالعلم نفسه ولا يمكن أن تنفصل عنه كما يقول مايرسون»[١٣٦]. يقول الفاروقي: «إن اكتشاف السبب الذي يؤدي إلى حدوث ظاهرة معينة، أي تعريف المسبّبات القادرة على إحداث

---

(١٣٤) Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientique* (Paris: L'Enad Edition, 1990), p. 188.

(١٣٥) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٢٧.

(١٣٦) محمد هشام، **تكوين مفهوم الممارسة الابستمولوجية عند باشلار** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٦)، ص ٣٠ ـ ٣٥.

الظاهرة ووضعها في نطاق الملاحظة والقياس يُعَدّ بمثابة تفسير لتلك الظاهرة، ويهدف ذلك في الحقيقة إلى تمكيننا من السيطرة عليها وتوجيهها»[١٣٧].

فالعلم، إذاً، هو تنظيم معرفتنا بالطريقة التي من شأنها أن نتسلّط أكثر مما هو كامن وخفي من الطبيعة (. . .) العلماء كثيراً ما يكونون أوّل من يفاخر بالتطبيقات النافعة أو التي منها نفع، وقد ينساقون إلى القول إنّ غاية العلم المباشرة والنوعية هي أن يسيطر على الطبيعة[١٣٨]. فـ «العلوم الطبيعية تُعَدّ المفتاح لتحقيق السيطرة على الكون، وإن مقدرة تلك العلوم على فهم الأشياء تعد بصفة مباشرة مقدرة على التوجيه والسيطرة، ومن ثم فهي تعد قوة مثلما تعد سعادة»[١٣٩].

إن هذه الرؤية العلمية استحوذت كلية على الرجل الغربي، وأطلقت طاقات هائلة لاستكشاف الطبيعة واستغلالها، وقد أثبتت المكاسب التي تم إحرازها وتحقيقها تلك الرؤية بما لا يدع مجالاً للشك. وجعلت العلم الطريق المؤكد لتحقيق الحياة المثالية «وقد أخذ يؤكّد الجانب النفعي في الافتراضات العلمية إلى أن جعله غاية الفكر العلمي الأولى، ثم ركن المعرفة، ثم ساوى بينه وبين المعرفة العلمية نافياً بذلك عنها الكشف عن حقيقة الأشياء». إنّ عالِم الطبيعة في مختبره ليس همه الكشف عن حقيقة الأشياء والتوصل إلى كنهها حقاً، وإنما همّه أن يحاور الأشياء لتصيّد ما يؤهّله للتعامل معها، واستخدامها والانتفاع بها، فإذا فرض فرضية ما، قيّمها بما تجلبه له من ثمار نافعة يشغلها[١٤٠].

فعالم الطبيعة، عندما تتعثر لديه فرضية ما عن تحقيق الثمار النافعة، ينبذ هذه الفرضية ويستبدلها بغيرها، إذ لا يبغي. . . من علم الطبيعة علماً خالصاً بحقائق الأشياء، بل النفع الناتج من حركة ذلك العلم، بل أكثر من ذلك، فالنفع لا يعنيه أن تكون هناك حقيقة كامنة وراء الظواهر،وهو حاصل سواء وجدت أم لم توجد، وهو قابل للنشدان سواء أخذت الحقيقة بعين

---

(١٣٧) صلاح قنصوه، **فلسفة العلم** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١٣٨) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٢٧ ـ ٢٨.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٤٠) الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» ص ١٢.

الاعتبار أم لم تؤخذ؛ في نظر الفاروقي تكون الحقيقة قد سقطت من الفكر العلمي الحديث وأصبح العلم في حيز الفكر العلمي، سعياً وراء التقنية التي تؤتي ثمارها كل يوم. وأصبحت موضوعية العلوم الطبيعية وهي الصخرة التي حطم عليها الفكر الغربي كل ما لم يقع على المنهاج العلمي، ضرباً من الذوق وركناً للنسبية المطلقة(١٤١).

وكلمة التقنية (Technology)، تطلق على العلم التطبيقي الصناعي الذي يتم تحصيله بواسطة الأجهزة العلمية، وهي تدلّ في الأصل على مختلف طرائق المعالجة العلمية في الفنون عموماً. وفي البحث العلمي على وجه الخصوص، وقد شاع استخدامها حديثاً لتجسّد عملية تحويل القوانين والاكتشافات العلمية التي تحكم العالم الطبيعي والاجتماعي إلى منجزات واقعية يسخّرها الإنسان لخدمة أغراضه ومصالحه(١٤٢). ويرى بعض الدارسين، أنّ التفكير العلمي في حقيقته لا يخلو من نزعة ذاتية تخفي وراءها تفكيراً فلسفياً وعقدياً غربياً، فلو أخذنا مثلاً ـ «قانون بقاء الطاقة» ـ وهو القانون المعروف في علم الفيزياء، نجد أنّ الصياغة النهائية لهذا القانون قد ظهرت في شكل مقولة إلحادية تقضي بأن الطاقة (أو المادة) لا تفنى ولا تستحدث من العدم. والذي لا شك فيه هو أنّ هذه العبارة ليست من نتائج العلم ولا قواعده، كما إنّ العلم لا يحتاج إليها؛ فهي عقيدة فلسفية مادية قديمة تزيّت بزيّ العلم وحازت على كثير من الناس، وهي لا تقتصر على القول إنّ «كمية الطاقة أو المادة الثابتة، ولكنها تقول إنّ هذا الثابت هو «مادة أزلية لم تُخلَق من العدم، وأبدية لا تغني»(١٤٣).

لا شك أنّ هذا التصور الفلسفي الذي صيغ في شكل قانون علمي، إنما يكشف قيام العلم الطبيعي بمبادئه وقوانينه وتفسيراته وصياغاته الرياضية على مجموعة افتراضات فلسفية في جوهرها، منها على وجه الخصوص افتراض معقولية العالم. بحيث إنه من دون هذا الافتراض لا يكون العلم ممكناً، بمعنى

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٤٢) فؤاد باشا، **دراسات إسلامية في الفكر العلمي**، ص ٩٢.

(١٤٣) أحمد فؤاد باشا، «إشكالية التحيّز في تاريخ العلم والتقنية،» في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير عبد الوهاب المسيري [وآخرون]، ٧ ج، ط ٣ (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص ٦٣.

أنّ العلم قائم على عقلنة العالم وإبعاد كل ما هو خارج سلطة العقل. وليس أدلّ على ذلك، من أن رواد الثورة الفلسفية والعلمية الجديدة، الذين وضعوا قوانين وقواعد علم الفيزياء الحديث، كانوا جميعاً من المؤمنين بالدين المسيحي. لم تكن النتائج العلمية والفلسفية، إذاً، نتيجة للعلم الجديد، وإنما كانت تسليماً مسبقاً بمبدأ ميتافيزيقي هو الذي وضع مع نهاية القرن السابع عشر الثقافة الأوروبية، بما في ذلك العلوم الطبيعية على طريق العلمانية الكاملة.

فالإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل، عن ما هو الإطار الفلسفي الذي توضع فيه العلوم الطبيعية في عصرنا هذا؟ تكون كالآتي:

١ ـ إطار فلسفة لادينية، فلسفة ترى أنّ الظواهر الكونية ينبغي أن تُفسّر بأسباب من داخل هذا الكون، أي بأسباب طبيعية لا دخل فيها للإرادة الإلهية، ولا للتجارب الروحية. وإذاً، فعلى العالِم الطبيعي أن يبدأ باستبعاد مثل هذا التفسير، أي إنّ عدم قابلية القدرة أو الإرادة الإلهية ليس شيئاً استنتجه العالِم من دراسته للطبيعة، وإنما هو شيء يبدأ بافتراضه، ثم يحاول أن يبني عليه مشاهداته ونظرياته[١٤٤].

٢ ـ فلسفة العلوم الطبيعية لا دينية، ولكن ليس بالمعنى السلبي، بل هي فلسفة معادية للدين، ينتقد أنصارها الدين باسم العلم، ويحرصون على رفض كل نظرية علمية، يخشون أن يكون فيها شيء من التأييد للدين؛ فمثلاً علماء الميكانيكا الكمية، يختلفون في الحقيقة التي تدل عليها حقائقها الواقعية إلى أقوال أوصلها بعضهم إلى ثمانية، منهم من يرى:

أ ـ أن الحقيقة تدّل على أنه ليس وراء الظاهر الشاهد من حقيقة أعمق.

ب ـ أنّ الحقيقة تحدثها المشاهدة.

ج ـ أنّ الحقيقية كل لا يتجزأ.

د ـ أنّ هناك عدداً متزايداً ومتوارياً من العوالم.

هـ ـ أن العالم مبني على منطق غير المنطق البشري المعهود.

و ـ أن العالم مكوّن من أشياء مثل الأشياء المعهودة في العالم المشاهد.

---

(١٤٤) شيخ إدريس، «إسلامية العلوم وموضوعيتها،» ص ١٠.

ز ـ أن الحقيقة ينشئها الوعي.

وأخيراً هناك من يرى أن العالم مزدوج، فهو مكوّن مما هو بالقوة وما هو بالفعل[١٤٥].

وظلت آراء العلماء متضاربة حول مدى صحة وصدقية ميكانيكا الكم، فهي، وإن «حظيت (. . .) بالتأييد على نطاق واسع وتتابعت أبحاث المكتشفين بسرعة، فقد تركّزت التطبيقات الأولى على قضايا مستويات الطاقة المختلفة (. . .). وأقرّ آينشتاين في النهاية بصحة ميكانيكا الكم في ما تذهب إليه إلى أبعد مدى. لكنه في ما بقي من عمره ظل رافضاً التفاهم والإذعان بوجود مستوى أعمق للواقع الكلاسيكي، لا يزال صعب المنال»[١٤٦] فإلى جانب نظرية الكموم، توجد نظرية النسبية الخاصة والعامة التي اكتشفها آينشتاين في سنتي ١٩٠٥/١٩١٦م، وأثمرت هاتان النظريتان على وجه الخصوص ثمار العلوم الطبيعية. وركّز العلماء والفلاسفة وحتى الساسة على جني ثمارها» فاتسعت موارد التطبيق والتقنية اتساعاً لا ينكر فضله على البشر، لكنه أدى أيضاً إلى انتشار النسبية[*]. وسرعان ما تحالفت هذه النسبية مع مخلفات الماضي الغربي حيال الطبيعة، أيْ مخلّفات عصر النهضة، من أنّ الطبيعة يجب أن يقبض عليها ويناهض الإله بالتمكن منها. . كما فعل بروميثوس. ومخلّفة المسيحية من أنّ الطبيعة بل الخلق برمته ساقط لا خير فيه ولا خلاص»[١٤٧]. لقد حدث تحالف ـ يقول الفاروقي ـ بين التصورين، أدى إلى ما نشاهده اليوم من نهب واغتصاب وتدمير للطبيعة. ما أدى بدوره إلى اختلال توازنها وتهديدها بالقضاء على الإنسان والحياة، حتى صار البعض

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤٦) سام تريمان، **من الذرة إلى الكوارك: نحو ثقافة علمية متقدمة لمواكبة العصر وفلسفاتها**، ترجمة أحمد فؤاد باشا، عالم المعرفة؛ ٣٢٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٢٥.

(*) النسبية مبدأ يفترض أن القوانين التي تصف الظواهر الفيزيائية لا تتغيّر بالنسبة إلى مراقبين مختلفين أو بالنسبة إلى أطر إسناد مختلفة وهي مجموعة منا لقوانين الرياضية التي تتصل بالفضاء والحركة وتدمج الزمان والمكان في متصل رباعي الأبعاد وتنقسم إلى قسمين رئيسين: النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة. انظر: ألبرت آينشتاين وليوبولد إنفلد، **تطور علم الطبيعة**، ترجمة محمد النادي وعطية عاشور (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، الباب الثالث.

(١٤٧) الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» ص ١٣.

يتحدث عن نهاية الكون «ولكن أية نهاية هي الأقرب؟ هل هي في تهديم منابع الأغذية الأرضية بواسطة التلوث الصادر عن التقدم الصناعي غير المنضبط؟ أم هي في تسميم أجوائنا ومحيطاتنا من جرّاء انقلاب مناخي يملأ طبقات الفضاء العليا بأكسيد الكربون؟ هل هي في تسرّب إشعاعات نووية هائلة نتيجة إهمال أو عطل ما، أم هي في حرب نووية قد يشنّها الإنسان ضد أخيه من دون التفكير بنهاية المصير؟ هل هي في احتراق الأرض لاقترابها من الشمس بسبب عوامل كونية مؤثرة، أم هي في تجليدها لابتعادها عنها؟ متى ستكون النهاية؟ هل تتم على يد القدر؟ أم أنها سوف تتم على يد الإنسان؟»[١٤٨].

لقد طرحت مثل هذه الأسئلة الوجودية في العصر الحاضر، نتيجة سيادة نظرية النسبية، وامتداد أثرها إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية وبخاصة علم الأخلاق. لقد ظهر ما يسمى بـ النسبية الخلقية، أو نسبوية الخُلُق العام. ولعل الكثير من الناس في العالم الغربي قد آمنوا بنسبوية الخلق العام أكثر مما كان عليه الأمر سالفاً، وهناك عدة عوامل يمكنها أن تساعدنا في تفسير شيوع الاعتقاد في النسبوية الخلقية العامة، نذكر بعضاً منها:

ـ **الانصراف عن الدين**: الناس اليوم أقل تمسكاً بالدين، ولذا فإنهم أقل اعتقاداً في الخلق العام المطلق القائم على إرادة الله.

ـ **رد فعل إزاء الجرائم الاستعمارية**: إبان الفترة الاستعمارية وقبلها قهر المؤسّسون والمستكشفون الغربيون الأقوام غير المتحضرة (...) وهذه الجرائم، في واقع الأمر، حطمت ثقافات الأهالي تحت اسم الدين الغربي والخلق العام الغربي.

ـ **نزعة التعدّدية الثقافية**: أصبح الناس أكثر وعياً بالتعدّدية الثقافية بوصفها نتيجة للهجرة والاتصالات عبر العالم، والمعطيات التجريبية للأنثروبولوجيا.

ـ **العلم**: لا شك في أنّ معظم الناس في العالم اليوم ينظرون إلى العلم على أنه الشاهد الوحيد على الحقيقة، ولا يثقون بدراسات مثيرة للريبة مثل فلسفة الخلق العام التي لا ترقى إلى مستوى الموضوعية مثل العلم.

---

(١٤٨) ميشال مراد، **نهاية العالم: متى وكيف؟** (بيروت: دار المعاني، ١٩٩٠)، ص ٥ ـ ٦.

ـ **الفلسفة**: أثناء القرن الأخير، نلاحظ رهطاً من الفلاسفة تحدّوا الموضوعية الأخلاقية النظرية، بجانب دفاع بعضهم عن الأشكال المتعددة للنسبوية الخلقية العامة. وبعض هؤلاء الفلاسفة أمثال «نيتشه (Neitshe)» و«سارتر (Sarter)» كان لهما تأثيرهما في الأدب والثقافة الغربيّين»[١٤٩].

لقد أثيرت الكثير من الإشكاليات الأخلاقية للعلم والعلماء، وقد ذهب البعض منهم إلى حد القول «إنّ العلماء يمكنهم أحياناً، أن يتجاوزا القانون للحصول على المعرفة، معرفة تبدو في غاية الأهمية أو في إحداث نفع يعود على المجتمع»[١٥٠]. وهذا الادعاء في حقيقته هو تكريس للمبدأ الميكيافيللي «الغاية تبرر الوسيلة»، بخاصة إذا سلّمنا أنّ الإنسان له كرامة أخلاقية مفطورة وبعض الحقوق الأساسية، وعلى العلم والعلماء ألا ينتهكوا هذه الكرامة وهذه الحقوق بدعوى جلب المنافع للبشرية.

لقد أفضى تحديد قوانين الطبيعة إلى خلق أدوات وتقنيات معقدة لمعالجة أمر البيئة، تبوُّؤ العلم موقع السلطة في الثقافة الغربية (. . .) وافتخار العلم بسلطانه على الطبيعة أدى إلى الغرور. أدارت بالرؤوس القدرة على التحكم في الطبيعة والسيطرة عليها. اعتقد الإنسان بأنه يستطيع العيش في رغد ورفاهية. أما العواقب الرهيبة لقلقلة توازن الطبيعة الحصيف فلم يكن قد رآها بعد، أو تراءت له بتعبير أوضح[١٥١]. فالعالم الغربي اليوم يسارع إلى دراسة قوانين توازن الطبيعة بعلم جديد اسماه إيكولوجي (Ecology)، وإلى تنمية روح الاحترام والإجلال للطبيعة التي يراها رجال هذا العلم الجديد لا حقيقة فحسب، لها ميزاتها وقوانينها وسننها، بل كإله مقتدر يتنعم على من يصادقه[١٥٢].

مع نشوء التراتبية والهيمنة البشرية زرعت بذور الاعتقاد، إنّ الطبيعة لا توجد فحسب كعالم خارجي، بل إنها منظّمة تراتبياً ويمكن الهيمنة عليها

---

(١٤٩) ديفيد ب. رزنيك، **أخلاقيات العلم**، ترجمة عبد النور عبد المنعم، عالم المعرفة؛ ٣١٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥)، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(١٥١) ليندا جين شيفرد، **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية**، ترجمة يمنى طريف الخولي، عالم المعرفة؛ ٣٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٥٢) الفاروقي، «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث،» ص ١٣.

(. . .) وينبغي التوكيد هنا أنّ المصدر الرئيس لفكرة الهيمنة على الطبيعة يكمن في الهيمنة على الإنسان من قبل الإنسان، وتنظيم العالم الطبيعي في إطار سلسلة الوجود التراتبية (. . .). ويمكن التغلب على فكرة الهيمنة على الطبيعة فقط عبر خلق مجتمع خلوٍ من تلك البنيات الطبقية والتراتبية التي تفضي إلى السيطرة والخضوع في الحياة الخاصة والعامة. وغني عن البيان أنّ هذا التدبير الجديد يتضمن تغييرات في المواقف والقيم[(١٥٣)].

تتحدّد الصورة التي يرسمها مجتمع منظم عن الإنسان بالنسبة إلى حقيقته الأساسية ووصفه ودوره في الجماعة عملية تقدير القيم في حضارة من الحضارات؛ فكل حكم يهدف إلى المقارنة بين الأنظمة، ثقافياً كان أو فلسفياً، يرجع دائماً في التحليل الأخير إلى المفهوم السائد في زمرة من الزمر عن الآدمي، وحين يتصدى المرء لدراسة وضع الإنسان ومستقبله، تبرز أمامه ثلاثة مناحٍ استثنائية، وبالفعل يمكنه من ناحية أن يتدبّر دراسة الكائن البشري في حقيقته الجوهرية البحتة وفي وسعه من جهة ثانية أن يركّز انتباهه على المبادئ الأيديولوجية أو الروحية التي ينبغي أن يطابق الإنسان بينها وبين سلوكه. وأخيراً استنباط مفهوم للإنسان في ضوء المؤسسات الأخلاقية والقانونية القائمة خلال تجربة تاريخية واجتماعية. «إنّ كل أيديولوجية تحدّد منذ البداية بشكل ضمني أو صريح طبيعة الفرد والمكانة المسندة إليه في الجماعة»[(١٥٤)]. هذه الأيديولوجية تحدّد نظرة الإنسان إلى الإنسان، ونظرة الإنسان إلى الكون أو الطبيعة والبيئة، ونظرته إلى الحياة، بحيث يكون كل ما هو واقع له في الحياة نتاج طبيعي لفكره وتصوره وأيديولوجيته. ولهذا فنتائج العلوم الطبيعية على البشرية وعلى البيئة أصبحت مثار قلق وخوف من النتائج الوخيمة التي صارت تهدّد الإنسان والكون معاً». لقد ساد الأنموذج المتقهقر الآن على ثقافتنا (. . . .) يتألّف هذا الأنموذج من عدّد من الأفكار والقيم من بينها النظر إلى الكون كمنظومة ميكانيكية مكوّنة من لبناتِ بناء أولية، والنظرة إلى الجسم البشري كآلة، والنظرة إلى الحياة في المجتمع

---

(١٥٣) مايكل زيمرمان، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجية الجذرية**، ترجمة معين شفيق رومية، عالم المعرفة؛ ٣٣٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٢٥٢.

(١٥٤) مارسيل بوازار، **إنسانية الإسلام**، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٠)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

كصراع تنافسي من أجل الوجود والإيمان بالتقدم المادي غير المحدود الواجب إحرازه عبر النمو الاقتصادي والتكنولوجي...»[١٥٥].

لقد ظهرت الفلسفة الإيكولوجية كرد فعل حتمي وطبيعي جراء التهديدات التي تعيشها البشرية؛ فقد قام الفيلسوف «آرني نيس» (Arne Naess)، في أوائل السبعينيات من القرن العشرين بالتمييز بين الإيكولوجيا الضحلة (Shallow)، والإيكولوجيا العميقة (Deep)؛ فـ «الايكولوجيا الضحلة بشرية المركز (Anthoropocentric) فهي تنظر إلى البشر باعتبارهم فوق الطبيعة أو خارجها، وبوصفهم مصدر كل قيمة، ولا تعزو إلى الطبيعة إلا قيمة أداتية أو نفعية. أما الإيكولوجيا العميقة، فلا تفصّل البشر عن البيئة الطبيعية، كما لا تفصل عنها أي شيء آخر إطلاقاً. إنها لا ترى العالم كمجموعة من الأشياء المعزولة، إنما بالأحرى كشبكة من الظاهرات المترابطة والمتواكل بعضها على بعض جوهرياً. والإيكولوجيا العميقة تعترف بالقيمة الجوهرية لكل الكائنات الحية وتنظر إلى البشر كمجرد خيط متميز واحد في نسيج الحياة»[١٥٦].

وفي اعتقاد البعض، لا أحد أنكر أبداً أن للأشياء الطبيعية قيمة أداتية بالنسبة إلى البشر؛ فالبيئة قد تساعد أو تؤذي البشر، وثمة واجبات على البشر تتعلق ببيئتهم النفسية (...) فليست الأخلاق البيئية من قبيل الخلط، إنها دعوة إلى التطور الخلقي، تلتمس جميع الأخلاقيات الاحترام اللائق للحياة، لكن احترام الحياة البشرية هو مجرد فرع من أصل، هو احترام الحياة كلها (...) يتطلّب الضمير الإيكولوجي مزجاً غير مسبوق بين العلم والضمير، بين البيولوجيا والأخلاق. إنّ محاولة رأب الصدع، الذي أصاب الفكر العلمي المعاصر، وتجاوز الأزمة الحادة التي أصابت العلوم الطبيعية، وانعكست على حياة البشر، نفسياً ومادياً وبيئياً. هذه المحاولات أشار إليها هيزنبرغ بقوله: «أكّدت النظرية النسبية واقع الأزمة التي تستلزم وبالضرورة تغيّر ذات الأسس التي تقوم عليها الفيزياء الكلاسيكية (..) وإنّ النظريات الحديثة لم تأتِ وليدة أفكار ثورية أضيفت من خارج العلوم المضبوطة. بل على العكس، لقد شقّت طريقها عنوة واقتداراً في البحوث التي كانت تحاول بدأب إنجاز

---

(١٥٥) عصام عبد الله، **الفلسفة الإيكولوجية** ([د. م.]: مؤسسة نبيل للطباعة، ٢٠٠٣)، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨.

برنامج الفيزياء الكلاسيكية (. . .). ولقد أثبتت النظرية النسبية أنّ أساس العلوم المضبوطة الذي كان يعتبر أمراً بدهياً يمكن أن يتغيّر، وذلك عندما أحاطت الشكوك بجوهر الفيزياء الكلاسيكية إثر الاكتشافات التجريبية»[١٥٧]
ويأتي قول «ألفرد نورث وايتهد»، في كتابه **العلم والعالم الحديث**، ليدعّم ما ذهب إليه هيزنبرغ من أنّ ظهور العلم ونموّه أدى إلى إعادة تكوين عقليتنا، بحيث صارت أنماط الفكر التي كانت في السابق استثناء وتلقى العقاب، صارت هي النهج السائد ما ساعد على سرعة تطور العلم. لقد غيّرت هذه العقلية الفروض الميتافيزيقية المسبقة والمحتوى الخيالي لعقولنا (. . .) لقد بلغ التقدم العلمي الآن نقطة التحوّل. الأسس الراسخة للفيزياء تهاوت. . . والأسس القديمة للفكر العلمي بدت غير مفهومة، الزمان والمكان والمادة والمادي والأثير والكهرباء والميكانيزم. . كل هذه بحاجة إلى تفسير جديد. بدا الوجود شمولاً نسقياً مركباً من أشياء (. . .)، لقد انقلب الميزان مع ظهور علوم أخرى، ما اقتضى تغيّراً جذرياً في مدلولات المفاهيم السائدة وفي أسلوب تناول القضايا المطروحة للبحث[١٥٨].

والموقف نفسه نجده لدى الفيلسوف الألماني «هانز ريشنباخ»، حول أزمة العقل العلمي المعاصر، فبالنسبة إليه «كان لاكتشاف التجربة النسبية آثاره الجذرية على نظرية المعرفة، إذ أُرغمنا على أن نراجع الكثير من المفاهيم التقليدية التي كان لها دور مهم في تاريخ الفلسفة (. . .) والأساس المنطقي لنظرية النسبية هو اكتشاف أنّ الكثير من القضايا التي كان ينظر إليها باعتبارها قضايا يمكن البرهنة على صدقها أو زيفها، إنما هي تعريفات اصطلاحية (. . .) واتضح أنّ ما ظنناه بداهة ووضوحاً ذاتياً لهذه القوانين، إنما هو نتاج العادة نظراً إلى ملاءمتها لجميع خبرات الحياة اليومية، وظَنّنا أنها يقين مطلق وهو غير صحيح[١٥٩].

يكشف هذا النص بوضوح أزمة العقل الإنساني المعاصر عموماً، والعقل

---

(١٥٧) Werner Heisenberg, *Philosophical Problems of Nuclear Science* (New York: Fawcett, 1959), pp. 11-14.

(١٥٨) شوقي جلال، **على طريق توماس كوهن: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كوهن** (القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٧)، ص ٢٦.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

العلمي على وجه الخصوص، ما أجبره على إعادة النظر في كثير من قضاياه ومفاهيمه وتصوراته ومبادئه وقوانينه وافتراضاته. لقد كتب الإبستيمولوجي الفرنسي «غاستون باشلار» كتاباً مهماً في هذا المجال أسماه بـ **فلسفة الرفض** (La Philosophie du Non)، يعرض فيه فلسفة إعادة النظر، إعادة النظر في مفهوم الفكر، ومفهوم العقل، وفي مفهوم الواقع، ثم إعادة النظر في البدهيات والمسلّمات الفلسفية والعلمية والميتافيزيقية التي تؤسّسه، حتى يتجاوز الفكر العملي نقائصه. واعتبر أنّ العقل العلمي ينبغي أن يكون في سجال دائم، وأنّ العقلانية لا تعرف الثبات، بل هي في تغيّر مستمر[١٦٠]. ما مبرّر الدعوى إلى إعادة النظر في العقل ومسلّماته ومبادئه وتصوراته؟ المبرّر هو أنّ البشر في القرن العشرين اعتقدوا أنّ عقلهم اكتمل، وبالتالي ينبغي أن يكتمل استغلاله، وأن يعلن عن الموت الذهني لله، ولم يدركوا أنهم بفقدانه يفقدون معياراً، ونسوا ما أكّده أفلاطون. . . لا يمكن لناقص الكمال أن يكون مقياساً لأي شيء[١٦١].

إنّ أزمة العقل الغربي تعكس أزمة فلسفة العلوم وأزمة الحضارة، فهذه الأزمة في نظر حاج حمد، تتطلّب وعياً إنسانياً كونياً بنزوع نحو الإطلاقية المحيطة، بوصفها الإطار الوحيد الذي يعيد صياغة المناهج العلمية والأنساق الحضارية، خصوصاً بعد أن توقفت المناهج العلمية لدى الاجتماعية النسبية التي لا تعطي منهجاً وتكتفي بالتفكيك المعرفي. وخصوصاً بعد أن أخلدت الحضارات لدوافع الصراع الذي هو نوع آخر من التفكيك؛ فكلتاهما عاجزتان عن التركيب. والتركيب يحتاج إلى إحاطة بالطبيعة وبالإنسان بمنطق الغايات الكبرى للخلق نفسه[١٦٢] في نظر الفاروقي، نجد الإسلام يحبذ لدى الإنسان معرفة الطبيعة وفق المنظور الإلهي السنني الذي يعكس الرؤية الكونية التوحيدية التسخيرية؛ فالإسلام «يحض البشر على النظر في وجوه الطبيعة هذه والبحث فيها وتفهّمها ورؤيتها في المنظور الصحيح الذي ينطبق عليها كما ينطبق على عموم النظام أو النسق الإلهي. لقد دعا الإسلام كل إنسان ليكون عالماً يبحث في كل حقل ووجه في الطبيعة (. . .) وقد جعل الإسلام تبيّن

---

(١٦٠) انظر: عبد العزيز بوالشعير، **العقلانية التطبيقية بين العلم والفلسفة في فلسفة غاستون باشلار** (القاهرة: اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ٢٠٠٨).

(١٦١) برتران سان سرنان، **العقل في القرن العشرين**، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٣.

(١٦٢) حاج حمد، **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، ص ٥٢.

أنساق الله في الطبيعة مسألة إيمان، وإبراز تلك الأنساق بشكل صحيح كافٍ مسألة تقوى، وتفسير الأنساق وتعليمها للآخرين مسألة إحسان»[١٦٣].

ولهذا يرى الإسلام أنّ الله خلق العالم وغرس فيه أنساقه التي لا تتبدّل لكي يصير كوناً. وقد صمّمه بطريقة تدعو إلى العجب: كاملاً، منظماً، ليّناً، ترتبط أجزاؤه ببعضها البعض سببياً وغائياً. ويكون في مجموعه تابعاً للإنسان. وقد دعا الإسلام الإنسان ليدرس الطبيعة ويبحث فيها ويتوصل إلى الاستنتاج الضروري لمعرفة الله وعبادته[١٦٤]. إن الإسلام هو الذي يعلّمنا كيف يمكن استخدام الطبيعة. فإذا كانت الطريقة العلمية لدى الغرب عرّفت بأنها طريق الوصل إلى حقيقة الطبيعة بالملاحظة والافتراض والتجريب، كما تميّزت الطريقة بتحديد المعطيات والدليل بعبارات مادية صرفة، يمكن ملاحظتها حسياً وقياسها كمياً، فإنّ العلماء المسلمين، يعتقدون أنّ هذه الطريقة عند تطبيقها على العلوم الطبيعة في عصر يبدو فيه أنّ العلم الذي لا يتصل بقيم ولا بأخلاق هو الذي يقود العالم إلى الدمار[١٦٥].

فالتصور الغربي للعلم، والعلم الطبيعي بالخصوص، يفتقد الربط بينه وبين القيم. ويفصل العلم عن الأخلاق. فقد نسي علماء الغرب «أنّ الطبيعة قُدّر لها أن تُستخدم لغرض أخلاقي، فالطبيعة لم تُخلق عبثاً ولا لعباً **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ﴾**[١٦٦] بل خلقت لتكون ميداناً ووسيلة للسعي الأخلاقي، والطبيعة بحد ذاتها ليست خيّرة ولا جميلة، لكن الله جعلها خيّرة وجميلة لغرض خدمة الإنسان وتمكينه من القيام بصالح الإعمال»[١٦٧].

يضع الإسلام جملة من الضوابط والاعتبارات القيمية في تعامل الإنسان والعالم مع الطبيعة، أوّلها أنّ خير الطبيعة ينبع من خير الغاية الإلهية، والطبيعة هدية مباركة من خير الله، منحها للإنسان لا ليفسد فيها وإنما ليستخدمها ويتمتع بها، ويحوّلها بأي شكل بهدف بلوغ قيمة أخلاقية. ثم إنّ الطبيعة ليست ملكاً للإنسان فيستطيع تدميرها أو استخدامها بشكل يؤدي إلى

---

(١٦٣) الفاروقي والفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.
(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٦١.
(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٦٢.
(١٦٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ١٦.
(١٦٧) الفاروقي، المصدر نفسه، ص ٤٦٣.

الإضرار بنفسه أو بالبشر أو بالطبيعة نفسها، وهي من خلق الله. على الإنسان أن يعامل الطبيعة باحترام وبامتنان عميق لخالقها الكريم وواهبها، أي أيُّ تحويل في هيئة الطبيعة يجب أن يكون له غاية واضحة الفائدة للجميع قبل القول إنه تحويل مشروع.

فالطبيعة في التصور الإسلامي ليست عدوّاً يجب تحدّيه أو القبض عليه وإخضاعه، مثلما هو شائع في الرؤية الغربية، وهي ليس قوة شيطانية، كما إنّ الناس لا ينظرون إليها كأنها إله مجسّد أو روح خيّرة أو شيء مقدّس يجب أن يخشوه أو يعبدوه؛ فبين الإنسان والطبيعة لا يرى الإسلام عداوة وخصاماً ولا عبادة، بل لا توجد علاقة شخصية في الواقع من أي نوع[١٦٨].

إننا نشهد تغييراً جذرياً في تاريخ البشرية قد يصطدم بالشك. إن الكرة الأرضية تشهد الآن أكبر انقطاع فيزيائي وبيولوجي شهدته منذ ٦٥ مليون سنة، وهذا يتطلب قبولاً للحقيقة بوضوح واع، والعمل على تغيير شامل لنظرتنا إلى الإنسان والمجتمع؛ فحدة المشاكل المطروحة، والناجمة عن التقدم التقني تتزايد بشكل كبير، لقد عمل التقدم التقني على تقليص الكرة الأرضية، إذ تكفي بضع عشرات من الساعات كي نقوم بدورة حولها. وإذا أردنا أم لم نرد. لقد أصبحنا نعيش كتفاً للكتف، لكن هذه الحقائق لم تدخل بعد إلى وعينا، فلا يزال المسؤولون يعيشون ويفكرون كما في الزمن الماضي الطيب. إنهم يفكرون بالسيطرة والاحتلال والتوسّع والانتشار. من المستحيل أن نفكر كالسابق، المطلوب منا هو إجبار أنفسنا على الاستبصار، لكن يظهر أنّ المجتمعات الغربية لا تبحث سوى عن الفعالية..لكن ماذا تعمل القدرة على زيادة السرعة إذا كنا نجهل بحسب أية معايير نختار الاتجاه[١٦٩]؟

وليس أدلّ على ذلك من أنّ التطوّر الصناعي المبكّر في أوروبا الغربية تطلّب بالضرورة احتلالاً مستمراً للمستعمرات بواسطة القوى الاستعمارية وتدمير الاقتصاد الطبيعي المحلي فيها. إن الكولونيالية شرط ضروري ثابت للنمو الرأسمالي، فمن دون المستعمرات سوف تسحق الانقطاعات التراكم

---

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

(١٦٩) منى فياض، **العلم في نقد العلم**: **دراسات في فلسفة العلوم** (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٦ ـ ١٧.

الرأسمالي. لقد صارت التنمية مواصلة للعملية الاستعمارية، أصبحت توسيعاً لمشروع خلق الثروة في الرؤية الاقتصادية الغربية الحديثة[١٧٠].

وكرد فعل على هذا الموقف، ظهرت بعض النظريات الغربية التي تنتقد الأفكار والممارسات الصادرة عن العلم الطبيعي وأصحابه، تركّز هذه الانتقادات على «احترام الطبيعة واحترام البشر معاً فـ «الدرس العظيم الذي تعلّمناه من علم الإيكولوجيا وفحواه أنّ الاعتماد المتبادل بين جميع الأشياء الحية هو نظام موحَّد عضوياً، يشكّل توازنه واستقراره الشروط الضرورية لتحقيق خير مجتمعاته الحيوية المكوّنة له»[١٧١].

يطرح هذا التصور نظرية في الأخلاق البيئية، بحسب رواد هذه النظرية: «تتشكّل أخلاقيات احترام الطبيعة من ثلاثة عناصر أساسية، منظومة اعتقادية، وموقف أخلاقي سياسي، ومجموعة من قواعد الواجب ومعايير الشخصية»[١٧٢]. ترتبط هذه العناصر الثلاثة بعضها ببعضها وفق الأسلوب التالي: «تقدم المنظومة الاعتقادية وجهة معينة حول الطبيعة، وهذه تدعم وتضفي المعقولية على تبني الفاعل المستقل لموقف أخلاقي أساسي هو موقف احترام الطبيعة. وهي تدعم وتضفي المعقولية على الموقف بمعنى أنه عندما يعي الفاعل المستقل علاقاته الخلقية مع العالم الطبيعي بواسطة موهبة النظر هذه، فإنه يعترف أنّ موقف الاحترام هو الموقف الملائم أو المناسب الوحيد الذي يجب اتخاذه نحو كل أشكال الحياة البرية في النطاق الحيوي للأرض، وينظر وفقاً لذلك إلى الأشياء الحية باعتبارها الموضوعات الملائمة لموقف الاحترام، وتعد بالتالي موجودات تمتلك قيمة أصلية (. . .) ونتيجة لذلك، يقطع المرء على نفسه وعداً خلقياً بالإخلاص لمجموعة من قواعد الواجب، والإيفاء بمعايير محدّدة للشخصية الخيرة»[١٧٣].

يمكننا أن نستشف من هذا النص ما يلي:

ـ الأخلاق البشرية مؤسّسة على احترام الأشخاص، وهي تتضمّن النظرية

---

(١٧٠) زيمرمان، **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجية الجذرية**، ص ٢٥.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

تصوراً للذات والآخرين كأشخاص، كما إن هناك موقف احترام الأشخاص كأشخاص، والإقرار بهذا الموقف الخلقي يتضمّن الميل إلى التعامل مع كل شخص على أنه يملك قيمة أصلية أو كرامة بشرية. يفهم من ذلك أنّ كل كائن بشري تبعاً لبشريته جدير بالاعتبار الخلقي، وبالتالي تضفي قيمة ذاتية على استقلالية كل شخص وسعادته.

ثمة أربعة مقومات لوجهة النظر المتمركزة حيوياً نحو الطبيعة:

١ ـ يجري التفكير بالبشر كأعضاء في مجتمع الحياة على كوكب الأرض وهم يشغلون تلك العضوية بالشروط ذاتها التي تطبَّق على جميع الأعضاء غير البشريين

٢ ـ ينظر إلى المنظومات البيئية للأرض بمجموعها كشبكة معقدة من العناصر المترابطة حيث الوظيفة البيولوجية السليمة لكل كائن فيها تعتمد على الوظيفة البيولوجية السليمة للآخرين.

٣ ـ يتم تذهن كل كائن حي كمركز غائي للحياة يسعى نحو خيره الخاص بطريقته الخاصة.

٤ ـ سواء كنا مهتمين بمعايير الجدارة أو بمفهوم القيمة الأصلية، فإنّ دعوى كون البشر بطبيعتهم الخاصة متفوقين على الأنواع الحية الأخرى هي دعوى بلا أساس[١٧٤].

يشكّل اتحاد هذه الأفكار الأربعة وجهة النظر المتمركزة حيوياً نحو الطبيعة، هذه النظرية تعتبر محاولة نقدية من داخل النسق المعرفي الغربي ذاته لتجاوز حالة الأزمة التي أفرزتها العلوم الطبيعية، وجعلت البشرية تتخبط في الحروب والصراعات والأزمات، وتتخوّف من الحاضر والمستقبل، وتهاب المجهول. يعود هذا إلى خلل في الرؤية العقدية والمعرفية والسلوكية للإنسان والمجتمع والكون والحياة. لقد انفصل الإنسان المعاصر عن الفطرة والطبيعة البشرية التي وُلد عليها، وطالما لم يصحّح نظرته إلى الإنسان والكون والحياة، فستبقى هذه العلوم الطبيعية وَبَالاً عليه، في الحاضر والمستقبل ما لم يدرك فحوى وغاية الإبستيمولوجيا التي تجمع بين القراءتين، الوحي والوجود.

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١١٦.

رابعاً: نقد نسق القيم الغربية

أظهرت لنا مناقشة العلوم الاجتماعية الغربية في تصور الفاروقي النتائج التالية:

١ ـ العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية ناقصة.

٢ ـ العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية تتسم بالسمة الغربية، ومن ثم فهي غير ذات جدوى لأن تكون بمثابة نموذج لطالب العلم لا يؤمن بالمنظومة الغربية.

٣ ـ العلوم الاجتماعية الغربية تنتهك متطلباً حاسماً للميثودولوجيا الإسلامية.

ولعلّ أكثر صفات الميثودولوجيا الإسلامية وضوحاً هو مبدأ وحدة الحقيقة، إذ يقرّ هذا المبدأ أنّ «الحقيقة تعدّ شكلاً من أشكال الله وليس من الممكن فصلها عنه، وأنّ الحقيقة واحدة مثلما أنّ الله واحد، فالحقيقة لا تشتق وجودها من الله الذي هو خالقها وسببها النهائي فحسب، بل إنها تشتق معناها وقيمتها من إرادته التي تعد غايتها وغرضها النهائي، وتقاس فاعلية تلك الحقيقة بمقتضى تحقيقها أو عدم تحقيقها للقيمة»[١٧٥].

ويمكن الإشارة إلى أنّ هذه الحقيقة لها جوهر، قابل للمعرفة والتحليل والوصف، يشكّل هذا الجوهر أهم قيمة معرفية ووجودية وقيمية وجمالية، ألا وهي قيمة التوحيد، بحيث يكون تحليل التوحيد مبدأً وجوهراً رئيساً في الإسلام هو موضوع القيم؛ فالتوحيد هو المركز الذي ينبغي أن تكون كل القيم حوله، أيّاً كانت نوعية وطبيعية هذه القيم، فهو بمثابة الهوية التي تربط جميع مكونات النظام المعرفي لتجعل منه كياناً عضوياً متكاملاً يتجلّى في النهاية في ما يسمّى بـ الحضارة[١٧٦]. وفي الواقع، فإنّ الحقيقة أصبحت تتسم بالفعالية، حتى غدا من الممكن وصفها بأنها صياغة للإرادة الإلهية. ولذلك يجب دراستها في إطار تحقيق القيم أو انتهاكها، وبمثل ذلك الأسلوب، فإنّ الحقيقة خارج هذا الإطار لا تعني شيئاً على الإطلاق، ومن ثم فما لا أساس له من الصحة أن نحاول إقامة معرفة الحقيقة الإنسانية بطريقة

---

(١٧٥) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٣٢.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣١.

منفصمة كما يجب أن تكون عليه تلك الحقيقة. ولذلك فإنّ أي بحث يتعلّق بالإنسان، يجب أن يتضمّن موقف ذلك البحث إزاء الغايات[١٧٧].

إنّ المبدأ الميثودولوجي، يقرّ أنه ليس ثمة قيمة، ومن ثم ليس ثمة أمر يتسم بالصفة الشخصية أو يتعلّق بفرد واحد، وإدراك القيم أو تحقيقها لا يتصل بالشعور الشخصي في لحظة معينة أو بالفرد وعلاقته الخاصة مع الله. بل القيم في المنظومة المعرفية الإسلامية تعد بالضرورة شيئاً خاصاً بالمجتمع مثلما هي شيء متعلّق بالفرد أيضاً، ولا فاصل بينهما. ذلك هو مغزى تجاوز الإسلام لحدود الفضيلة المسيحية، التي عرّفت الخلاص في إطار النيّة لا غير، أي الشعور الشخصي في لحظة معينة؛ بينما عرّفها الإسلام في إطار العمل، أي الحياة العامة في إطار الزمان، والمكان والمجتمع[١٧٨].

ولهذا يفصل التصور المسيحي عن التصور الإسلامي للقيم بين حكم الضمير الشخصي، وبين حكم القانون العام «وفي الحالة الأولى (المسيحية) كان الضمير هو الحكَم النهائي على وجه الأرض، أما في الحالة الأخيرة (الإسلامية) فإنّ الحكم أصبح يتمثل في القانون العام، والمحكمة العامة، والقوانين العامة»[١٧٩].

ومن هنا، يحكم الفاروقي في دراسته للمنظومة المعرفية الغربية بأنها مريضة وفاسدة على الرغم من سعة انتشارها في العالم، حيث يقول: «تقوم العلاقات الإنسانية في العالم الغربي على أساس واحد هو الشك كمذهب عام. يقوم هذا المذهب على:

أ ـ لا شيء يعرف حقيقة سوى الظواهر الطبيعية، وفي العلاقات الإنسانية الظاهرة الطبيعية هي الرغبة.

ب ـ الظواهر الأخلاقية لا تعرف حقيقة، فهي دائماً وأبداً مشكوك فيها، لا يُعرف فيها شرّ حق ولا خيرٌ حق.

ج ـ لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكاً ما خير من سلوك آخر إلا إذا

---

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

أدى ذلك السلوك إلى إشباع رغبة من رغباته هو دون الآخرين»[١٨٠].

يستنبط الغرب من هذه المبادئ الثلاثة، أنّ العلاقة بين الإنسان والإنسان يجب أن تُبنىَ على احترام رغبات الفرد؛ فهي وحدها الحقيقة. ويعتقد أنه لا جدال في الذوق، ولا جدال في الأخلاق، ولا في سلوك الفرد والجماعة. لأنّ هذه الحالات كلّها لا تعرف حقيقة فيها، فكل دعوة ادعاء، وكل إقناع غسل دماغ، وكل سلوك اجتماعي قهر وسيطرة، ولكل إنسان ما رأى وما رغب من دون حساب أو عتاب؛ فالرغبة لا تُضبط بمبدأ، بل تُسيطر عليها رغبة أخرى، سواء من الشخص ذاته أو من الأشخاص الآخرين. وحياة الفرد هي حرب دائرة الرحى يشنّها الإنسان ضد نفسه، وضد ذويه، وضد قومه. كما إنّ حياة الجماعة حرب يشنّها الحاكم ضد المحكومين، وتشنّها الجماعة ضد الجماعات الأخرى[١٨١].

فهذا «سورين كييركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥)»، يثور على العصر بأكمله، وهي ثورة في الوقت نفسه على الكنيسة والمسيحية، لقد أصبح بشدة ضد فكرة الوجود الجماعي، فقد بدا له أيّ نوع من الاندماج في النظام (أو البشرية) أو (المسيحية) كقوة تسطيح في هذا العصر، لا مجال للقول إنّ فكرة الاشتراكية والجماعية ستكون منقذة العصر[١٨٢].

لقد طرح «مفهوم الوجود الإنساني (Existence)، وأشار إلى أن الإنسان الذي يعرف أنّ «كل البشر فانون، يعرف حقيقة مجردة ونظرية عن الإنسان بعامة، في حين أنّ ما يهم حقاً على الصعيد الفلسفي هو أن يدرك أهمية هذه الحقيقة في ما يتعلق به هو نفسه، ذلك الكائن الإنساني الفرد المتعين أي «إنني بدوري لا بد أن أموت أيضاً»؛ فالوجودية ليست معنية بالإنسان بعامة، وإنما الإنسان في فرديته العينية، وهي تدرك إلى حد كبير العالم والبشر الآخرين، لكن العالم باعتباره «كوناً» (Universe) لا يعنيها. لأنّ الإنسان المطلق ليس إلّا خيالاً شبحاً، وأنّ الفرد هو وحده الحقيقي. لكن الفرد هو ذو النزعة الأنوية الذاتية، الأوحد (Unique) الذي يهتم بجعل

---

(١٨٠) إسماعيل الفاروقي، «نحن والغرب،» **المسلم المعاصر**، السنة ٣، العدد ١١ (رمضان ١٣٩٧هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧م)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٨٢) حسن يوسف، **فلسفة الدين عند كيركجارد** (القاهرة: دار الكلمة، ٢٠٠١)، ص ٢٩.

العالم ملكاً له فحسب»[١٨٣]. ثم أضاف: «لو أتيح لي أن أكتب شيئاً على شاهد قبري، لما اخترت إلا عبارة بسيطة، «الفرد المنفرد». إنّ التاريخ قد يكون حَفَرَ قبراً لذلك الفرد الذي كان آخر من تحدث معه. إنّ الوجود الحقيقي في اعتقاد كيير كيغارد هو الذاتية. والمسيحية الحقيقية هي الذاتية.. .إن قبول المسيحية قبولاً موضوعياً يعدّ من قبيل الوثنية أو الخرافة؛ فالمسيحية طريقة للحياة وإذا قبلناها كمجرد طقوس، أو إذا قمنا بتفسيرها تفسيراً عقلياً، فإننا بذلك نحيلها إلى عبث»[١٨٤].

هذه الأفكار هي انعكاس للرؤية المسيحية. على الرغم من أنها أتت في صورة نقد لها. لقد قالت المسيحية على لسان «بولس» وما زالت تردّد على لسان «كارل بارط» و« بول تيليش» (. . .) «إنّ الإنسان مخلوق ساقط بُنيت جبّلته على الإثم والعدوان والمنكر، لا أصل ولا جدوى من اجتهاده وعمله؛ فحياته كلها كتلة من الخطيئة والفجور، والمجتمع ليس إلا ميدان الشيطان. أرادت المسحية أن تبرهن على ألوهية المسيح فرأت أنه يلزم للاقتناع بعملية التخليص التي قام بها الإله بتجسّمه في المسيح وصلبه: أن يكون الإنسان عاجزاً عن تخليص نفسه بفعله، لذلك حطّت من قدر الإنسان ونفت الأخلاق من سلوكه. فاتفقت مع مبدأ الشك بأنّ سلوك الإنسان لا حقيقة معنوية أو قيّمية فيه»[١٨٥].

لقد أقرت الوجودية ـ التي رمت الإنسانية بالشر والإثم، وأكّدت أن لا أمل يرجى من حياة الإنسان لأنها لا خير فيها ـ بأن الحياة مليئة بالأمل والحزن والأسى وتنتهي بموت أكيد؛ فهي تعتبر الوجود مأزقاً يجب التخلص منه ولا خلاص إلا بالارتماء في أحضان المسيح(ﷺ)، الإله المخلّص. ويبقى السلوك الفردي والجماعي بلا شريعة، وهي الفوضوية. والتسلسل المنطقي هو: فإذا كان الدين خروجاً من مأزق الوجود، فلا حاجة للاعتناء بالمأزق، ليذهب به قياصره إلى حيث ألقت[١٨٦].

ويذهب «مارتن هيدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)»، أستاذ الوجوديين، إلى أنّ

---

(١٨٣) جاك شورون، **الموت في الفكر الغربي**، ترجمة كامل يوسف حسين، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١٨٤) يوسف، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(١٨٥) الفاروقي، «نحن والغرب،» ص ٢٣.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٤.

التحديدات «الإنسانية» للإنسان فشلت جميعها في أن تحفظ للإنسان كرامته الحقة، بما في ذلك الرؤية المسيحية التي سعت إلى تحديد إنسانية الإنسان، باستخلاصها من الألوهية. الإنسان كما بيّن «مارتن هيدغر» في كتابه **الوجود والزمان**، ملقى في حقيقة الوجود، لذلك ففي وجوده الخارجي لا بد أن يكون حارساً للوجود. وفي نور الوجود لا بد للأشياء الموجودة أن تتبدّى وتظهر في كامل ماهيتها. إن التجافي عن دار الوجود والإنابة إلى دار الموجود قد جعل من الإنسان الحديث كائناً بلا جذور، غريباً عن العالم وعن نفسه، يتحرّك في فراغ العدم، وعندما ينسى حقيقة الوجود وسط خضمّ الموجودات والدهماء، ينفصم وجوده ولا يتكامل[١٨٧].

والتناقض بين رغبات الإنسان وغيره يؤدي إلى القتل، والقتل انتهاء للذات الراغبة، إذ لا مانع من منع القتل، ويسمح لكل شيء دونه، أيّ دون العنف المادي الظاهر، أن يأخذ مجراه، فاستمرار النظام الذي لا يؤثر فيه إنسان على إنسان، واستمرار الإنسان نفسه، يتطلب حماية الإنسان من أعدائه؛ فالمبرر الوحيد لإيجاد نظام وشريعة وحكم سياسي هو المحافظة على سلامة الفرد وحريته في إشباع رغباته؛ فالرغبة وحيدة، وكوحيدة في الوجود، هي الإله التي يجب أن يحترم، أما التطبيق، فمراده المحافظة على حرية الفرد فقط، لذلك لا تدخّل في حرية الفرد إلا لمنعه من تحقيق رغبته بالعنف الظاهر[١٨٨].

هذا على الأقل هو تصور الليبرالية للقيم وللإنسان. الرغبات فيها تنسب إلى أصحابها فحسب، فلا دعوة ولا سلوك ولا خير ولا شر تعرف حقيقته، الخير والشر مَتروكان للحكم الفردي. وإن سألت الليبرالية عن الجماعة، قالت: «الجماعة كالفرد تماماً. لها رغبات: هي المصالح السياسية والاقتصادية والعسكرية. وهي حقائق «يابسة» أي أوّلية لا سبيل لإنكارها. وهي وحدها طبيعية وحقيقية. إن تضاربت مع حقيقة يابسة لأمة أخرى، كان لا مناص من إكراه الواحدة للأخرى، فإما أن يكون الإكراه عنيفاً ـ وهي الحرب ـ وإما أن يكون غير عنيف، وهي المفاوضة»[١٨٩] فالقومية مبنية على

---

(١٨٧) مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، ط ٢ (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤)، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(١٨٨) الفاروقي، «نحن والغرب،» ص ٤٢.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

هذا الأساس: أن رغبة القوم هي وحدها الحقيقة. لذلك يجب أن تُشبع بأي ثمن، فتنافس الأفراد كتنافس الأقوام، كلاهما طبيعي، لهذا لم يكن بد للحكومات الليبرالية من محاربة بعضها البعض، ومن استعمار من لا حول له ولا قوة من الأمم الأخرى[190]. ويأتي احتلال الحكومات لبعضها البعض انطلاقاً من التقدم العلمي، لأن العلم هو السر الأكبر للعالم الغربي، بينما التكنولوجيا والقوة تشكلان آثاراً خارجية لهذا العلم.

غير أنّ المفارقة الكبرى في المنظومة الغربية، المعرفية والحياتية، هي أنه كلما ازداد التصاقها بالعلم والعالم الحديث تضخمت أمراضها، بحيث إنّ العلم ببساطة هو النظر في الطبيعة أو الخلق والنظر في قوانينها ونظمها لاستثمار عناصرها وقواها لصالح الحاجات البشرية. والعلم يقود إلى التكنولوجيا، وهذه الأخيرة تؤدي إلى راحة ورفاهية الجنس البشري[191]. يقول الفاروقي عن ظاهرة العلم والتكنولوجيا والقيم ما يلي: «. . . إنّ التقدم من العلم إلى التكنولوجيا ومن التكنولوجيا إلى تحقيق الرغبات الإنسانية ومن الأخيرة إلى تحقيق المُثُل العليا، يعتبر هو التسلسل المنطقي الذي رسمه لنا الله سبحانه وتعالى»[192]؛ فإذا كان العلم مرتبطاً بالتكنولوجيا، فإنّ التكنولوجيا ترتبط بإرضاء الحاجات والرغبات البشرية، وإنّ إرضاء الحاجات البشرية أمر تُعنى به القوانين الأخلاقية. تلك القوانين التي لا يمكن أن تستمر إلا في حدود القيم والغايات التي حدّدها الله سبحانه وتعالى. إنّ إخضاع إرضاء الرغبات للقوانين الأخلاقية مساوٍ لإخضاع التكنولوجيا. وفي النهاية لإخضاع العلم نفسه لهذه القوانين «وبذلك نصل إلى نتيجة حتمية ألا وهي ارتباط بين العلم والتكنولوجيا وبين الأخلاق، ذلك ما يجب أن يكون واضحاً كل الوضوح سواء استفادت منه البشرية أم وجدت فيه شراً»[193].

هناك، إذاً، تلازم بين العلم والتكنولوجيا والحاجات الإنسانية والأخلاق، أو هكذا يجب أن يكون. لكن واقع المدنية الغربية، لم يعكس

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(١٩١) إسماعيل الفاروقي، «الإسلام والمدنية: قضية العلم،» ترجمة صلاح الدين حفني، **المسلم المعاصر**، السنة ٩، العدد ٣٦ (ذو الحجة ١٤٠٣هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣م)، ص ١٠.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٩٣) المصدر نفسه.

هذا التلازم بين العلم والتكنولوجيا والأخلاق. بل الذي حصل هو الفصام بين هذه العناصر الثلاثة. إذ المدنية الغربية فيها من الزيغ والانحراف، وفيها تجرّد من الإنسانية وتنكّر لها.»... تلك المدنية التي فرضت نفسها على أرجاء العالم تقريباً، وتحاول جاهدة أن تفرض نفسها على العالم الإسلامي. ولقد حاولت ذلك في فترة الاستعمار المكشوف بالقوة السافرة، أما في فترة ما بعد الاستعمار فهي تحاول ذلك بأساليب أكثر دهاء وخبثاً. وهذا العامل الاستعماري المكشوف والخفي للمدنية الغربية، مبني أصلاً على نموذج معرفي مادي هو «نظام الفائدة بأعلى درجاتها، ومن ثم على الإنتاج والاستهلاك، وذلك بالتالي يستلزم قدراً من الغش من خلال إعلانات مركزة مع بعض الإهمال في نوعية الإنتاج...»[194].

إن القيمة الأساسية للنموذج الغربي هي التنمية، التي تعنى بالإنتاج الاقتصادي والاستهلاك بصفة مركزة. وأما الاهتمام بكيفية حياة الناس فلا يكاد يوجد، ولما كان «النموذج الغربي للتطور مهتماً بالفائدة، فهو يميل غالباً إلى تركيز الثروة في أيدي القلة التي توظفها لمصلحتها المنافية لشروط العدالة الاجتماعية...»[195] وهذا بخلاف التصور الإسلامي الذي يحض على تحقيق المثل العليا بواسطة العلم والتكنولوجيا، لأنّ البعض من الغربيين يدَّعون أنّ طبيعة النشاط العلمي ذات طبيعة إلحادية تنكر وجود الله وتفصل بين العلم والدين على أقل تقدير. وهم يفترضون أنّ الكون يؤدي وظيفته على أكمل وجه بحركة آلية مجردة. والعلم في نظرهم هدفه كشف الأسباب المادية الفعالة[196].

وتتأكد مسألة فصل العلم عن القيم، وبخاصة الدينية منها في المنظومة المعرفية الغربية، عندما يفصل في الفكر الغربي المعاصر بين الله وبين الطبيعة والمعمل العلمي؛ فالعلم بالنسبة إليهم، يقرّ بأنّ الكون ليس له خالق وأنه وُجد وسوف لا ينتهي. وأنّ فكرة الخلق فكرة غير علمية من جهة، ومن جهة أخرى فهم يحاولون إثبات ذلك من خلال البحث في محاكاة نماذج

---

(١٩٤) إسماعيل الفاروقي، «الإسلام في القرن المقبل،» ترجمة صلاح الدين حفني، **المسلم المعاصر**، السنة ١٠، العدد ٣٨ (١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٥ ـ ٢٥.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٩٦) الفاروقي، «الإسلام والمدنية: قضية العلم،» ص ١٣.

الطبيعة من خلال معطيات موجودة، أي في الماديات التي يمكن قياسها، وتجنّب الحالات الغيبية[١٩٧].

يرتكز العلم الإلحادي على ادعاء أنّ الطبيعة ذات خاصية مادية بحتة لدرجة تؤدي إلى انفصالها تماماً عن علم القيم الأخلاقي(. . .)، ومهما كان القرار الشخصي للعالم عن القيم الأخلاقية، فإنّ معطيات الطبيعة تبقى كما هي، وهذا الادعاء يفترض وجود القيم الأخلاقية في الشخص الملاحظ وينكره في الشيء الملاحظ، وعلى هذا الافتراض يعلن الملاحظ مجرداً من القيم الأخلاقية، ويتجاهلها إن وجدت في الشخص الملاحظ؛ فالعلم الإلحادي ـ أو علم القيم الافتراضي، كلاهما تمثيل سيء للحقيقة، لأنه لا يوجد إدراك للحقيقة التجريبية من دون أن يصحبه في الوقت نفسه إدراك للحقيقة الافتراضية حول الشيء نفسه. إننا لا نرى من المعطيات ولا من أحداث الطبيعة إلا ما يحتل بعض المواقع في حدود المتوقع والمرغوب فيه. ونحن إذ نتكلم عن العلوم وعن طبيعتها، إنما نتكلم في المجرد المطلق؛ ففي الحياة الواقعية لا يوجد فصل تام بين التجربة والافتراض، فهما وجهان لعملة واحدة. وهما وجها الحقيقة (. . .). وكما إنّ العلم يعجز عن الوصول بالفرضيات إلى حقيقتها، فكذلك استنتاجاته التجريبية تتسم بالنقص وعدم الوثوق بها[١٩٨].

لقد دفعت العلوم الحديثة ـ مثل الانشطار النووي وعلم الوراثة ـ بالسؤال حول القيمة في المعرفة العلمية إلى حيز الوجود. وما زالت الإنسانية المعاصرة تتطلّع إلى إجابة شافية عن هذا السؤال؛ «فالعلمانية انتشرت في الغرب خلال وبعد الحرب العالمية الثانية، وهي تتجاهل تماماً حقيقة الطبيعة قلباً وقالباً، ولا تميّز بين النتائج وبعضها. وهي بالنسبة إليها كلها حقائق طالما فيها مصلحة كافية لتمويل عمليات البحث العلمي الضرورية»[١٩٩]. «إنّ المعايير مستبعدة كلية» ـ يقول الفاروقي ـ «من كل من الطبيعة والعالم مثلما هي مستبعدة من نتائج التكنولوجيا العلمية». وبوضوح، فهذه هي نهاية المطاف قد أدت الشكّية إلى نهايتها الأخيرة وهي العدم والضياع (. . .). إن الطبيعة ليست غاية شيطانية وضعت ليفنى فيها الإنسان،

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٩٨) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ولا هي مجهول شرير كُتب على الإنسان أن يقهره ويسيطر عليه. إنها ليست هبة مشاعة من دون مالك حيث يستطيع الإنسان أن يسيء استعمالها، ولا هي كتلة خامدة لا قيمة لها غير مستجيبة لما يحدث لها. إنها نظام عضوي جيد الإحكام من الأسباب والأهداف (. . .). الطبيعة خلق الله، أمدّها بأسباب البقاء ومنحها فعالية الأسباب والمسببات، إنّ الإنسان مكلّف بالمعنى المطلق ليحقّق القانون الأخلاقي بمساعدة الطبيعة[٢٠٠]. إن الطبيعة من دون قيم، كالسفينة من دون ربان، القيم كما يقول «زكي نجيب محمود»: «تقوم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به الربان في السفينة، يجرّيها ويُرسيها عن قصد مرسوم، وإلى هدف معلوم، ففهمُ الإنسان على حقيقته هو فهم القيم التي تمسك بزمامه وتوجهه». وإنّ كان ثمة خطر يتهدّد عالم الإنسان وحياته، وأزمة تكاد تخنق وجوده، فإنها لا تُحَلّ بمجرد مزيد من التطور في العلم والتكنولوجيا، لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة. كما لا تحلّ بمواقف سياسية معينة، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الإنسانية ذاتها. ومن ثم فهي تنشد من الفلسفة أن تقدم عوناً كبيراً (. . .) وهذا الالتزام الفلسفي لا يقف إلا على قاعدة من القيم[٢٠١].

فالفلسفة ـ في اعتقاد البعض ـ لا تسلّم بالأمر الواقع، بل تتطلّع دائماً إلى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الإنسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله، ودعوتها إلى ممارسة الإنسان لفاعليته للعلو على حاضره. «. . . وهكذا نجد أنّ فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الإنسان المعاصر، على أساس من منظور إنساني شامل مؤلف من القيم، وينطلق مما هو كائن، متجاوزاً إياه، ومتطلّعاً إلى «ما ينبغي أن يكون» لمستقبل الإنسان[٢٠٢]. لماذا؟ لأن «الغرب غلا في رعاية الذات الإنسانية وحمايتها بأن ألّهها وجعلها وحدها الحقيقة؛ فأصبح إشباع رغباتها هو معيار الخير والشر؛ فبقدر تأليهه للذات، ورفعه لشأنها، بقدر ما هو «مسخ للإنسان بإقصائه عن الله، وعن ملكوت القيم والأخلاق؛ فالقيم والأخلاق أيضاً فطرة

---

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٠١) صلاح قنصوه، **نظرية القيم في الفكر المعاصر**، ط ٣ (بيروت: دار الكلمة، ٢٠٠٢)، ص ١٢ ـ ١٤.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٧.

وطبيعة في الإنسان من دون أن تكون مادة كالجسم والحركة والرغبة. والله سبحانه وتعالى: حق، موجود فعّال لما يريد، وكل من الله والقيمة واليجب أن يكون، يُعرف حقاً، يُعرف يقيناً، يُعرف اختبارياً، وذلك بطريقين: طريق الوحي المنزل من السماء، وطريق التعقل»[٢٠٣].

نفى الإنسان الغربي لهذا الملكوت من الحقائق، بأن جعله شبكة من الرغبات المتناقضة، المتصارعة، المتنافسة، الطاغية حيناً والمطغوّ عليها حيناً آخر، من دون مبدأ أو معيار يُرجع إليه في حل خلافاتها، فأصبح ما رمزت إليه شخصية الدكتور «فاوست» المسرحية، متنازعاً عليه من قبل الخير والشر من دون أمل في حل أو خلاص. لقد أقنع الرجل الغربي أنّ مصيره كمصير آلهة الإغريق، وآلهة الألمان، لا شك سائر إلى الهلاك. وكان هذا المصير المأساوي نفسه المادة الأولى لفنه في الرسم والنحت والأدب والموسيقى. وأصبحت التراجيديا، أو المأساة، عنواناً له، وهذا المصير نفسه يناقض الأساس الذي يبنى عليه، فالرغبة لا يمكن أن ترغب عدمها.

هذا **أولاً**، **وثانياً**، غلا الغرب أيضاً في إقصاء علاقات الجماعة بالجماعات الأخرى عن ملكوت الله والقيم والأخلاق. وغلا في حصره الحقيقة في رغبة الجماعة؛ فكانت الحروب المستمرة نتيجة هذا الغلو واستعمار الأمم لبعضها البعض، وصراع الطبقات، كل هذا من دون أي مبدأ أو معيار يعلو على رغبة الجماعة فتقاس به، أو تُحَلّ به مشكلات الأمم من دون قتل أو قهر. . . عصبية الجماعة أو القوم هذه أدت إلى استعمار الإنسان لأخيه الإنسان بالجملة، أي بالملايين، أين من يقيس العذاب الذي ابتلي به ملايين وأجيال من البشر على يد الاستعمار الغربي. إن هذا خروج عن الأخلاق والدين[٢٠٤].

ومن جهة **ثالثة**، غلا الغرب في استغلال الطبيعة، فبالرغم من ازدهار العلوم الطبيعية على أنواعها كافة وتقدم التقنية في خدمة الإنسان، فإنّ تأليه الرغبات ومنع العنف ضد الزملاء النمور، أدى إلى اغتصاب الإنسان للطبيعة، أي على استثمار الطبيعة وتطويع قواها لإشباع الرغبات من دون وازع

---

(٢٠٣) الفاروقي، «نحن والغرب،» ص ٢٨.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

أخلاقي، من دون معيار يعلو على الطبيعة والرغبات معاً ويخضعها لقيمه وأوزانه. وعلى الرغم من أنّ الغرب اخترع علماً جديداً (Ecology) علم التوازن الطبيعي، إلّا أنه وُضع لمقصد غير المقصد الأخلاقي. لقد وضع له مقصداً آثماً وهو: كيف يساعد الإنسان في استغلاله لقوى الطبيعة.

غياب القيم الأخلاقية والجمالية الصحيحة في المنظومة الغربية هو الذي أدى إلى «تنمية الغرب للجشع في الإنسان إلى درجة التبذير. وللجشع والتبذير نتائج غير نهب الطبيعة واختلال التوازن، تلك هي اختلال التوازن في الإنسان بين طبيعته المادية وطبيعته المعنوية. أليس مسخاً للإنسان أن تُحَدّث الرجل الغربي عن القيم فيسألك عن الثمن؟ وتُحدّثُه عن الآخرة، فلا يفقه لها معنى سوى ميزان الأرباح والخسائر الذي ستقدمه في نهاية السنة لمحصل ضريبة الدخل؟» فالتناقض الصارخ في العالم الغربي بين الواقع والمثال، بين المبدأ والعمل، قائم في الأساس على خطأ المبادئ الأساسية لنظرية العلاقات الإنسانية. إن كل ما أقيم على الفساد فهو فاسد. وإن طال أجله. الحضارة الغربية متصدّعة، مقبلة على انهيار تام لا لضعف في قوتها بل لفساد أساسها. يقول وليم ماكنيل في نهاية كتابه (*The Rise of the West*) «إن الحضارة الغربية اليوم، وفي الطور الأخير من أطوار حياتها، لأشبه بالضبع الذي بلغ في فراسته وانتهاكه لكل ما هو معنوي، واعتدائه على تراث السلف، على كل مقدّس ومحرّم، لأشبه بالضبع الذي أغاص مخلبه في أمعائه فانتزعها من مكانها وأخذ يفترسها ويعضها ويلوكها بين فكيه بمنتهى البغض والغيظ والتشفي»[٢٠٥] يعبّر هذا النص عن أزمة الحضارة الغربية، وأزمة الإنسان الحديث، الذي «مسخ الوجود إلى طبيعة محسوسة فحسب على إثر محاربته للكنيسة وما فرض عليه تعسفاً من مبادئ لاهوتية مناهضة للعقل ومبادئ أخلاقية مناهضة للطبيعة؛ فألّه الغرب الطبيعة كما ألّهت الكنيسة نفسها»[٢٠٦] فالغرب برأي الفاروقي، يتصوّر رجُله كقلعة محاطة بسور ضخم وأبراج مدججة بالمدافع، إذا جاءها خارجي تصدت له بالمدافع، فإن استسلم لها فتحت له الباب وأدخلته إلى حظيرتها، وإلا أفنته، ذلك أنّ قانونها لا ينبع إلا من ذاتها، وذاتها هي رغباتها. تحقيقها استقلال وسعادة. وتدخّل الخارجي فيها اعتداء، والحرية هي تمتع هذه القلعة

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣١.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

بانعزالها عن القلعات الأخرى إلا ما انصاع إليها ووقع تحت سيطرتها سواء أكان طبيعة أم بشراً أم جماعة؟ وفي إطار العلاقات مع الآخرين، يتصوّر الغرب رجُله في علاقاته بغيره بأنها شر لازم، لأنّ الأصل في العلاقة استغلال الذات، لذلك يرى الغرب أنّ لابد للإنسان، إذا ما فرضت عليه العلاقات مع الآخرين، أن يوازن بين مصلحته ومصالحهم المتضاربة، فالسلام عنده ليس إلا توازن القوى (Balance of power)[٢٠٧].

يتصور الغرب رجُله بأنه المبدع الذي يصدر الجمال عن ذاته، فما الجمال إلا تعبير الإنسان عن ذاته، عن طبيعته ورغباته وطموحه وآلامه وشقائه وأحلامه؛ فهي الآلهة، كما عرّفها الإغريق القدماء من قبل، وعرفها الغرب منذ عصر النهضة. بينما التصور المبني على مبدأ التوحيد، كناظم معرفي وضابط منهجي، يعتبر الرجل بأنه المكتشف، لا المبدع. واكتشافه هو اكتشاف المعاني الكامنة في القيم، الأبعاد المترتبة في أوامر الله، السنن القائمة في المخلوقات كلها، وهو في اكتشافه لها لا يرجو إلا لقاء ربه؛ فالرؤيا هي هدفه، لا ذاته، منها ينبع الجمال كله، وإليها تصبو نفسه[٢٠٨].

فالعمل الفني في المنظور القائم على التوحيد مثلاً ليس تقليداً للطبيعة، ولا هو تقرير أو إعادة إخراج لما أوجدته، بل الفنان هو الإنسان الذي يستشف في الطبيعة ما تحاول الطبيعة أن تبدعه (. . .) هو الذي يفهمها في لغاتها خارجاً في لغتها غير الواضحة[٢٠٩]؛ فالتوحيد مبدأ جمالي، يعني أن لا إله في الطبيعة أو الخلق، فكل ما في الخلق مخلوق، ليس من الله في شيء. ويقول الفن إنّ في كل شيء في الخلق، ولاسيما في الإنسان، جوهر أولي ما ورائي، قائم بذاته، هو ما يجب على الشيء أن يكونه وإن لم يكنه، فالفن هو اكتشاف هذا الجوهر وإعطاؤه الجسد المرئي المطابق له، فهو ليس مجرد نقل عن الطبيعة، بل هو استقراء لها عن جوهرها الماورائي وتصويره وتمثيل ذلك الجوهر بما يلائمه من ملامح مرئية. هذا الجوهر الماورائي الذي يهدف الفنان إليه، إلهي في طبيعته الماورائية، فهو جدير بالمحبة والإعجاب الشديد

---

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٠٩) إسماعيل الفاروقي، «التوحيد والفن: الجزء ٢،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٤ (محرم ١٤٠١هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠م)، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

كلما اقترب من الألوهية. وتأمل الفنان الموحّد بأنّ عدم التعبير عن الله شيء والتعبير عن عدم التعبير شيء آخر، أي إنّ استحالة التعبير عن الله هي أسمى الأهداف الجمالية التي يمكنه أن ينشدها، ورأى أنه يمكن التعبير عن استحالة التعبير، وذلك بحمل ما يرى على الإيحاء باللانهائية، هو المحال التعبير عنه، فالتوحيد هو العامل المشترك بين المسلمين. وهو المبدأ الجمالي الموحِّد لفنونهم أنّى وجدت(٢١٠).

النموذج المعرفي الغربي، قائم على أنّ الإنسان لا إله إلا هو، بطبيعته ورغباته، فيندفع إلى تحقيقها ليؤكّد نفسه أنه ليس ما قالت عنه المسيحية، بل هو القادر على كل شيء، لأنّ كل ما فيه إلهي، بهذه الرؤيا، يفجّر الإنسان الغربي نشاطه وعزيمته للسطو على الدنيا، ويبقى هيجاناً إلى أن يتحطّم على صخرة التناقض، على أنغام «فاغنر». بينما النموذج المعرفي الإسلامي، قائم على يقين بأن لا إله إلّا الله، وبأنه خليفة الله في الأرض ليحقّق إرادة الله وأمره في البشر أجمع، لا إكراهاً وقهراً وسطواً، بل إقناعاً وفصحاً وتعاوناً وصبراً؛ فإذا غاب عنه هذا اليقين أو غطّته الغيوم، رقد وجمد وتدهور، فأصبح فريسة لغيره(٢١١).

يتبينّ لنا بوضوح في النموذج المعرفي الإسلامي أنّ «الناحية الخاصة بعلم القيم والناحية الخاصة بالأمة يعتبران متكافئين وقابلين للتحويل، وهما سويّاً يكوّنان بعداً جوهرياً، وشرطاً لا بد منه للحقيقة. وليس من الممكن أن تكون ثمة معرفة لتلك الحقيقة من دون قيمة، وليس من الممكن أن تكون ثمة قيمة دينية أخلاقية إلا في إطار الأمة»(٢١٢). وهذا عكس ما نجده في النموذج المعرفي الغربي، الذي يكون فيه علم القيم متمحوراً على الفرد المنفرد، أو الشخص. وهو ما يعكس مشكلة أساسية كامنة في المجتمعات الغربية، التي تستند إلى عقد اجتماعي نابع من حقوق الإنسان الفرد، الأمر الذي «يعني استبعاد أي قيم متجاوزة مطلقة، واستبعاد الإنسان أيضاً كقيمة مطلقة، ومن ثم يصبح نموذج المجتمع هو حركة الذرات المتساوية المتحرّكة

---

(٢١٠) إسماعيل الفاروقي، «جوهر الحضارة الإسلامية،» **المسلم المعاصر**، العدد ٢٧ (شوال ١٤٠١هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م)، ص ٢٠ ـ ٢٢.

(٢١١) الفاروقي، «نحن والغرب،» ص ٣٥.

(٢١٢) الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية،» ص ٣٣.

المتصارعة، وهو نموذج بسيط لا يعترف بالهرمية أو التراتبية ولا يميز بين ذرة وأخرى»[٢١٣]. هذا التصور أدى في النهاية إلى التسوية بين الإنسان والأشياء، وهو التصور الذي أدى بطبيعته الحال إلى نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير بالشر، بحيث يصير الإنسان في عالم لا مركز له، الخير فيه يكون عندما يقترب من قيم السوق الجوهرية وتحقيقها، والشر هو عندما يبتعد عنها. وتستند النظرية الماركسية إلى الإيمان بوجود جوهر إنساني يشكّل الابتعاد عنه اغتراباً، اغتراب الإنسان عن قيم العدالة ومنع الاستقلال ومساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي مطلقات تشكّل جوهر الاشتراكية[٢١٤].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: مَن ذا الذي يقرّر هذه القيم عندما يحدث الصراع بين أفراد المجتمع؟ إلامَ يَحتكم البشر في نزاعاتهم؟ ما هي مرجعيتهم الفكرية والقانونية التي تفضّ النزاعات حين وقوعها؟ أجاب البعض أنّ المرجعية هنا هي الأغلبية العددية، وقال آخرون العلم الطبيعي الذي يسوّي بين الإنسان والطبيعة، وفي النهاية لا توجد أي حقيقة مفارقة لواقعنا الأرضي وصيرورتنا الزمنية؛ فقيم الكرامة والعزة تسقط في صيرورة الأغلبية العددية والعلم الطبيعي[٢١٥]. وهذا التصور نجمت عنه أشكالٌ عديدة في حياة الإنسان الغربي، باسم هذه القيم المتمركزة حول الرغبة والذات الخاصة «... فنحن نرى أنّ انتشار الإباحية في العالم الغربي ليس مجرد مشكلة أخلاقية، وإنما هي أيضاً قضية معرفية، فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان ومحاولة تفكيكه؛ فقد قامت الرؤية العلمانية الإمبريالية بتطبيع الإنسان (أي رأته كائناً طبيعياً مادياً بسيطاً فحسب) ونظرت إليه باعتباره مادة نسبية صرفة لا قداسة لها، والإباحية هي تعبير عن الاتجاه نفسه؛ فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه حتى يتحوّل الإنسان (خليفة الله في الأرض في الرؤية الدينية، ومركز الكون في الرؤية الإنسانية) إلى مجرد لحم يُوظَّف ويُستغَلّ بحيث يصبح مصدراً للذة»[٢١٦].

إنّ استبعاد القيم من واقع الممارسة الحياتية للإنسان في الفلسفة

---

(٢١٣) المسيري، «المادية وموت الإنسان،» ص ٩٥.

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ٩٨.

الغربية، جاء كنتيجة حتمية لرؤية معرفية، وتجسيداً لنموذج معرفي، الرؤية التي تقرّ أن آليات التحكم في قوى الطبيعة والسيطرة عليها وعلى الإنسان والزمن، وهي التي أفضت في النهاية إلى تغيّرات نوعية في علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة[٢١٧].

فعلى الرغم من الثورات المعرفية التي حدثت للعقل الغربي المعاصر، إلا أنه ظل يؤمن بالعقل المصدر الوحيد للمعرفة، ومعياراً لها، وبمركزية الإنسان في الكون إضافة إلى كونه وضعياً يستبعد العامل الديني والخلقي. وقد فقد العقل ذاتُه جانباً من سلطاته وهالة القداسة التي أحاطت به دوماً، ليصير في النهاية مجرد عقل أداتي على حد تعبير هابرماس (١٩٢٩) بحيث فقد العقل ثقته بنفسه وبمعرفته الصادرة عنه. يقول يورغن هابرماس «إذا ما أردنا أن نعيد بناء السجال الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجري في محكمة، فإنّ مثل هذا السجال سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة؟»[٢١٨].

تعرّض ميشال فوكو (١٩٨٤) في كتابه **نظام الأشياء إلى مفهوم الإزاحة المعرفية** (Displacement)، وما يترتّب على ذلك من انقطاع أو فراغ معرفي، والملفت للنظر في فكر (فوكو) أنه ربط عملية التحوّلات المعرفية بوجود حالة من التفتيت والتشرذم في الفكر الفلسفي؛ فالرؤية الكلية للوجود التي كانت تجمع الكون والله والإنسان تم اختزالها عبر مراحل وأحقاب زمنية، وذلك من خلال استخدامه مفهوم الإزاحة المعرفية[٢١٩]. وعليه، فقد أزاح العقل بالمفهوم الكانطي العالم الخارجي في فترة معرفية، ثم أزاح العالم المادي والاقتصادي وجود الله وعالم الميتافيزيقا في فترة أخرى. وأخيراً، فإنّ اللغة والنص أزاحا العقل والاقتصاد معاً، وهكذا تحوّل خطاب ما بعد

---

(٢١٧) حمدي عبد الرحمن حسن، «التحوّلات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة،» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٤١٠.

(٢١٨) يورغن هابرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري، المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٣٢٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢)، ص ٩.

(٢١٩) عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**، عالم المعرفة؛ ٢٣٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ١٨٣.

الحداثة إلى اللغة ووقع في إسارها حتى إنه أضحى ذا لهجة فردية شخصية لا أحد يفهمها غير المتحدث نفسه(٢٢٠).

إنّ القيم التي يتحدّث عنها النموذج المعرفي الغربي، بيئية بلغة «حسن حنفي»، محلية وليس عالمية. على الرغم من أنّ أصحابها يسمونها بـ العالمية، ويدعون العالم إلى العولمة. «فالعالمية تدور حول مركزية غربية واضحة تقوم على قيم العلمنة والفردية والحرية وحقوق الإنسان. ومن ثم فإنّ القيم التي ينطوي عليها فكر الحداثة أو ما بعد الحداثة، هي ذات مركزية أوروبية». يورد صاموئيل هانتنغتون ـ في سياق حديثه عن تفرد الحضارة الغربية ومركزيتها ـ النص التالي: «إنّ أوروبا هي المنبع الفريد لجملة أفكار الحرية الفردية والديمقراطية السياسية، وسيادة القانون وحقوق الإنسان.. إنّ هذه أفكار أوروبية وليست أفكاراً آسيوية أو أفريقية أو شرق أوسطية إلا بالتبنّي»(٢٢١). وهذه الفكرة تعبير عن مركزية غربية، وتجسيد لتمركز حول الذات، وعن أزمة غربية في الآن ذاته. لقد تمرّد الإنسان الأوروبي التمرّد الشامل في عقد الستينيات والسبعينيات تحت لواء الدعوة إلى التحرّر المطلق من كل قيد أو تقليد، وحتى من قواعد العلم. وكان من وراء هذا أن تحوّلت معادلة ديكارت الشهيرة «أنا أفكر إذا أنا موجود» إلى «كلما ازددت تفكيراً تقلّص وجودي»؛ فكانت فاتحة المجال إلى العدمية والعبثية في الحياة والأخلاق والفن وتحطيم العقل وإعلاء اللامعقول الذي هو الجوهر الحقيقي الأوحد للإنسان ومصدر مسؤوليته، فكل إنسان فرد هو عالم خاص مستقل بقانونه الوجودي من دون غيره من الأفراد، لقد عادت مقولات «توماس هوبز» «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وإنّ الكل في حرب ضد الكل، وإن الجحيم هم الآخرون بما في ذلك فكرة الإله نفسها(٢٢٢).

ففي التفكيكية مثلاً، هدمٌ كامل لكل سياق وليس تحليلاً له، وأصبح المهم في التفكيك ليس هو الإبداع بل تهميش الإبداع، والبحث عن المركز

---

(٢٢٠) حمدي عبد الرحمن حسن عطالله، «التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة،» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٤١٥.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٢٢٢) وائل أحمد خليل، «مسألة الحرية في الوعي الغربي،» **إسلامية المعرفة**، السنة ٨، العددان ٣١ ـ ٣٢ (شتاء ٢٠٠٢ ـ ربيع ٢٠٠٣)، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

في الأطراف. لقد فعل جاك دريدا (J. Derrida) ما فعله ميشال فوكو (M. Foucault) من قبل في بحثه عن تاريخ الجنون وليس تاريخ العقل، تاريخ المرضى وليس تاريخ الأصحاء، تاريخ العيادات النفسية، وليس تاريخ مراكز الأبحاث العلمية، وذلك من أجل قلب العلاقة بين الأطراف والمركز، بين السلب والإيجاب، بين الهوية والاختلاف. لذلك كان التفكيك ضد التمثل، أي إعادة رسم الموضوع في الذهن. وضد التمثيل أي إعادة النص إلى المسرح. ويعلن دريدا «نهاية مسرح التكرار وبداية مسرح القوة، نهاية التسطيح وبداية عنف الدلالة، نهاية المعنى وبداية القوة، مُعلناً الانتقال من عصر (أنا أفكر) إلى عصر الجنون، ومن الميتافيزيقا إلى العنف، ومن الكلام الخارجي إلى النفس الباطنة، عودة بمعنى آخر إلى عدمية نيتشه[٢٢٣]؛ فالتفكيكيون الأمريكيون مثلاً، لم يعودوا يكتشفوا التجانس الصوتي والدلالي والنحوي الخاص بالنص، بل إنهم «يبحثون بالأحرى عن اجتماعات الأضداد، المتعذر تبسيطها فيه، وعن تناقضاته ومآزقه المنطقية (. . .). إنهم يرون أنّ مشروع كشف تناقضات النص وتشوّشاته (. . .) يتقدّم أحياناً على أنه واجب أخلاقي (. . .) إن علم أخلاق القراءة يتمثل، إذاً، (. . .) بالاعتراف بالطابع المتناقض للنص ولاقابليته للقراءة وبالتسليم بفشل القراءة بدلاً من تطبيق شبكة الرموز النظرية على الموضوع المحلَّل بهدف التمكّن من إخضاعه للمقال المفهومي»[٢٢٤].

إنّ مثل هذه النصوص وغيرها يكشف بوضوح أنّ منظومة القيم في النسق الغربي أصبحت مقلوبة. حلَّ التفكيك محلّ البنية أو النسق، والهامش بدلاً من المركز، والمعيار حل محله اللامعيار، وموت الإنسان بدلاً من حياته، وموت الإله بدلاً من بقائه. والاستهلاك بدلاً من الإنتاج، والسعادة الآنية، بدلا من السعادة الأبدية، والمركزية الغربية بدلاً من العالمية الكونية واللامركزية، والعدمية بدلاً من المعنى. يقول حسن حنفي في كتابه **ماذا يعني علم الاستغراب**؟. . . يبدو أنّ هذه الظواهر كلّها تعبير عن أزمة أعم هي إفلاس المشروع الغربي بأكمله القائم على تحقيق أكبر قدر من الإنتاج لأكبر

---

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٢٤) بيير ق. زيما، **التفكيكية: دراسة نقدية**، ترجمة أسامة الحاج (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

قدر ممكن من الاستهلاك للحصول على أكبر قسط ممكن من السعادة. ثلاث مقدمات بدأت تتحطّم في نهاية الوعي الأوروبي، تعبّر عن رومانيته وجرمانيته ويهوديته ووثنيته أكثر مما تعبّر عن مسيحيته ومثاليته»[225].

من هنا تتضح رؤية «الفاروقي» لأزمة علم القيم الغربي التي تتقاطع مع رؤية «حسن حنفي» في كثير من النقاط. إذ الرؤية الغربية للقيم فاقدة لأهم صفة من صفات الميثودولوجيا، ألا وهي مبدأ وحدة الحقيقة؛ فالمنظومة المعرفية الغربية لا تقرّ بالحقيقة الواحدة، وإذا كانت الحقيقة في المنهجية الإسلامية تشتقّ وجودها من الله، خالقها، وسببها النهائي، فإنّ الحقيقة في المنظومة المعرفية الغربية تُشتَقّ إما من العقل، وإما من الحس، وإما من الرغبة. وهذه كلها تعتريها عوارض وطوارئ لا تعرف الثبات والاستقرار، وبالتالي لا يمكن أن نؤسّس علم القيم عليها.

هذا الخلل في الرؤية المعرفية انعكس مباشرة على نسق القيم، فظل هذا العلم يتخبط في أزمات معرفية لها انعكاسات سلوكية واقعية حياتية، فردية وجماعية حضارية، ومآزق إبستيمولوجيا منهجية لم يستطع أن يتجاوزها، طالما لم يتجاوز أزماته المعرفية؛ وهذا يقتضي بالضرورة المنطقية والواقعية أنه يجب إعادة بناء القيم وفق الرؤية المعرفية السليمة، القائمة على الدين كأهمّ مكوّن من مكوّنات الإنسان «طالما أنّ الالتزامات الدينية تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى، فالدين يتضمن كل الأفعال الإنسانية وعلاقاتها بالإنسان نفسه (الفرد) وبغيره، وعلاقاته بالطبيعة (. . .)، لأنّ الدين موجود في قلب كل ثقافة وحضارة كعامل مركزي رئيسي»[226].

خامساً: تعقيب

كشف لنا هذا الفصل الذي تناولنا فيه النظام المعرفي الغربي، ونقد الفاروقي له النقاط التالية:

إذا كان مصدر النظام المعرفي الغربي ينحصر في الإنسان والكون فقط،

---

(٢٢٥) حسن حنفي، **ماذا يعني علم الاستغراب؟** (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ١٦٣.

(٢٢٦) Al-Faruqi, «Toward a Critical World Theologie,» p. 410.

فإنّ مصدر النظام المعرفي التوحيدي كما يتصوره الفاروقي يتمثل في العناصر التالية: الله، الوحي، والكون، هذا من حيث البنية. أما من حيث محتوى النظامين المعرفيّين فالفرق واضح بينهما، إذ إن محتوى النظام المعرفي الغربي ينحصر في عالم الشهادة؛ بمعنى، يدور حول عالم المختبر الذي يتناول فيه العلماء والفلاسفة قوانين أو سنن الطبيعة وقوانين المجتمع فحسب، بينما محتوى النظام المعرفي التوحيدي يشمل عالم الغيب، وعالم الشهادة، بحيث يتضمّن هذا الأخير آيات الله في الآفاق وفي الأنفس وفي الهداية أو التشريع؛ فمحتواه، إذاً، علم ومعرفة بالخبر المُوحَى به إلى الإنسان وعلم ومعرفة بالمختبر في إطار الرؤية الكونية التوحيدية النابعة من الجمع بين القراءتين، قراءة الخبر أو الوحي، وقراءة المختبر أو الكون.

وبالتالي، فإنّ منهجية النظامين المعرفيين مختلفة بالضرورة، إذا قامت منهجية النظام المعرفي الغربي على قراءة الكون عن طريق الوسائل الحسية من سمع وبصر، واستندت إلى المناهج التفكيكية العدمية اللاغائية اللاقيمية، بحجة عقلنة الدين والتاريخ والطبيعة، كانت منهجية النظام المعرفي التوحيدي مبنية على جدلية الوحي والكون عن طريق وسائل السمع والبصر والفؤاد. منهجية مبدؤها التوحيد باعتباره ناظماً معرفياً وضابطاً منهجياً، يدور فيه تفكير الإنسان في إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة في نسق موحَّد، منسجم العناصر متوافق الغايات.

وإذا كان مكتسب العلم في النظام المعرفي الغربي دنيوياً، فإنّ مكتسب العلم في النظام المعرفي التوحيدي ليس دنيوياً فحسب، بل توحيدي أُخروي، يتجاوز حدود الدنيا ويتطلّع إلى عالم الآخرة، وبالتالي فأهداف النسق الغربي مختلفة عن أهداف النسق الإسلامي، ونطاقه أوسع من نطاق النسق الغربي.

ثم إنه إذا كانت مقاصد النظام المعرفي الغربي تتلخّص في تعظيم متاع الحياة الدنيا، بمعنى تعظيم الدالة الدنيوية، ويتم فيه الفصل بين الدين والدنيا، بين الحياة والآخرة، بين علوم اللاهوت وعلوم الإنسان والطبيعة، فإن مقاصد النظام المعرفي الإسلامي تتلّخص في دالة الإيمان بمعنى تعظيم الدالة التوحيدية، تعظيم خيرَي الدنيا والآخرة.

والنتيجة، هي أنّ النظام المعرفي الإسلامي يجمع بين قراءتي الكتاب المسطور والكتاب المنشور، بين قراءة الخبر وقراءة المختبر، بين العلوم

الكونية والعلوم الإنسانية وعلوم الشريعة، وهو ما يجعله يحوز صفة التوحيدية، والعالمية، والقيمية، والتكاملية، والكلية، والسننية، والغائية، والتركيبية. بحيث يكون التوحيد نظرة نفسّر بها العالم، لأنّ جميع الموضوعات يمكن أن تنضوي تحت لوائه، فهو مبدأ في الفلسفة الماوراطبيعية، ومبدأ في فلسفة الأخلاق، ومبدأ في علم القيم، ومبدأ في الجماليات. . . كما يعتبر التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى، ولذلك وجد فيه المسلمون المنبع الرئيس والمصدر البدئي الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية. وهو ما يفتقده النظام المعرفي الغربي، الذي تتمحور رؤيته المعرفية حول الطبيعة، والإنسان فحسب.

ومع ذلك، لم يخلُ هذا التصور الذي قدّمه الفاروقي للنظام المعرفي من بعض الانتقادات، بخاصة ما تعلّق منها بالجانب الإجرائي لإعادة بناء هذا النظام. حيث ذهب البعض إلى أنّ منهجيته لم تقدم إلا شيئاً قليلاً جداً، حيث اكتفى بوصف المبدأ الأول لمنهجيته التي هي أساساً تصريحات عقدية وعظية ليس إلا، فإقرار الإسلام بوحدانية الله وخليفته يكاد لا يزيد وضوحاً الشبكة الواسعة للمشاكل المنهجية التي تواجه الباحثين؛ فهل يمكن القول بوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة؛ في ظل تعدد وجوهها وتفسيرات العلماء والفلاسفة لها؟ بمعنى، إذا كان بالفعل للحقيقة والمعرفة تصور واحد عند الباحثين المسلمين ناهيك عن غيرهم، فإننا نصبح في حيرة من أمرنا، فإذا كانت الحقيقة ثابتة، فإنّ المعرفة متغيرة، فكيف يمكن، إذاً، القول بوحدتهما، ألا يعني ذلك برهاناً على زيف الحقيقة؟

وإذا كانت المعرفة هي الحقيقة، فإنّ طلبها يعني طلب الحقيقة، ألم يثبت العلم المعاصر جدلية المعرفة العلمية وتغيّرها وتبدّلها باستمرار كما يرى باشلار وكثير من الإبستيمولوجيين المعاصرين؟ بمعنى أن الحقيقة ليست واحدة طالما أن المعرفة ليست واحدة، ألا يعني ذلك القول بتعددّ الحقيقة؟ فإذا كان الله الحقيقة المطلقة، فهذا يعني بأن هناك حقيقة مطلقة واحدة، إن السؤال الذي يُطرَح: هل مفهوم الفلاسفة والعلماء والباحثين للحقيقة وحدة موحّدة أم أنها متعدّدة؟ وحينئذ لا يعقل أن نتحدّث عن وحدة الحقيقة طالما لا يمكن الإقرار بوحدة الفهم والمعرفة. بمعنى، كيف نوازن بين وحدة الحقيقة ووحدة الفهم البشري لها؟ وهل هذا ممكن في الواقع؟ وهل شهد

تاريخ الفكر البشري، الإسلامي منه بالخصوص، هذا النوع أو المستوى من الفهم الواحد للحقيقة؟

وهل يملك المسلمون اليوم ـ الباحثون منهم على وجه الخصوص ـ الرصيد المعرفي الذي يمكنّهم من تحقيق هذا المشروع؟ هل يملك الأساتذة الجامعيون الفهم الدقيق للتخصصات الحديثة والعلوم التراثية على السواء؟ هل وصلت الجامعات في العالم الإسلامي إلى مستوى إصدار الكتب الجامعية التي تحتوي على معرفة إسلامية تحقق بها التكامل المعرفي المفقود في التخصصات المعتمدة والتي تزيد على العشرين وفق الرؤية الإسلامية التي قدمها الفاروقي في كتابه **إسلامية المعرفة**؟

إنّ واقع التخلّف الذي يعيشه العالم الإسلامي المعاصر يحول دون حصول تقبُّل العالم الغربي لهذا المشروع. لأنّ منطق الفكر والإقناع يقتضي توفر الفكر الإسلامي على عنصر التفوق والتجاوز لمآزق الفكر البشري، خصوصاً أن الإنسان في العادة يؤمن بما هو ملموس؛ فهل يستطيع الفكر الإسلامي ـ الذي يتحدّث عنه الفاروقي ويؤسّس له ـ بلوغ هذا المستوى من الفهم والوعي والتفوّق والتجاوز ليسمح للفكر البشري المعاصر تقبُّل هذا المشروع؟

كيف يمكن التحرّر من الصورة السلبية للعالم الإسلامي الذي يعيش حالة من الضعف والتخلّف، على مستوى الوعي والنظر، ناهيك على مستوى السلوك والعمل؟ والمنعكسة بشكل خطير على وعي الأفراد، وصلت بهم إلى حد اليأس والقنوط وفقدان الأمل في النهوض والتحضّر واستئناف دورتهم الحضارية والوجودية؟ كيف يمكن إيصال خطاب إسلامية المعرفة إلى الغرب؟ ما هي الأدوات التي تمكننّا من إبراز معقولية وواقعية الدعوة إلى تأسيس نظام معرفي توحيدي بديل للنظام المعرفي الغربي؟ ألا يقف الأمر عند حدود النظر والتأمل والتفكير طالما لم يتحوّل ذلك إلى واقع ملموس يجسّد النموذج المعرفي الإسلامي كواقع حضاري متميز، قبل أن نخاطب به الغرب الذي يعيش واقعاً حضارياً متفوقاً، على الأقل، وفق مقاييسه هو؟ ولذلك فالأجدر بالفكر الإسلامي أن يحوّل مشروعه إلى ذاته قبل أن يتوجّه صوب الآخر. بمعنى أنّ المرحلة الأولى التي يشتغل عليها الفكر الإسلامي هي مرحلة بناء الذات والتعبير عنها قبل أن يتوجه إلى نقد الآخر بغرض بنائه أو إصلاحه.

الفاروقي أراد أساساً أسلمة العلوم الاجتماعية الغربية كالاقتصاد

والسياسة والاجتماع وعلم النفس، واعتبارها أوروبية المركز مكرّسة للنزعة العرقية والهوية القومية ونسي الفاروقي واقع الغرب المرّ، فتحدث عن أسلمة العلوم وتجاهل أسلمة الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والتكنولوجي. بمعنى، كيف نحوّل مشروع الأسلمة من المستوى النظري إلى المستوى العملي؟ وكيف يتم ذلك في الواقع؟ وما هي الجهة المسؤولة عن تحقيق أو تنزيل هذا المشروع؟ هل يتم عبر المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، أم يتم على مستوى النخب والعلماء والمثقفين ووسائل الإعلام؟ هل يمكن الحديث عن نموذج معرفي واحد يقوم عليه النظام المعرفي الإسلامي، خاصة إذا علمنا بأن هناك نماذج معرفية متعددة داخل النسق الإسلامي؟ كيف يمكن تجاوز هذه المفارقة؟

هل هناك مفهوم واحد للعلم وللمعرفة يسمح لنا بتأسيس نظام معرفي إسلامي؟ ونحن أمام فُهومات متعددة للعلم والمعرفة؟ فإذا كان البعض يعتبر العلم أشمل من المعرفة، فإنّ البعض الآخر يذهب عكس ذلك، بحيث يعتقد أصحابه أنّ المعرفة أشمل من العلم. أليس حرياً بنا البحث عن تأسيس موحد للمفاهيم والتصورات والأفكار التي يقوم عليها النظام المعرفي الإسلامي؟

هل هناك نظام معرفي واحد أم أن هناك نُظُماً معرفية متعددية بتعدد الأزمان والمكان والعقول والثقافات؟ هل النظام المعرفي الإسلامي ثابت لا يتغيّر، لا يتأثّر بالنظام المعرفي الغربي أو النظام المعرفي الشرقي؟

كيف يمكن الاستفادة من النظام المعرفي الغربي أو النظام المعرفي الشرقي؟ هل نتواصل معه ونتقاطع فنؤثّر ونتأثّر، أم ننكمش على ذاوتنا ونحرم ثقافتنا وحضارتنا من ثقافة الآخر؟

تحدّث الفاروقي عن مشروع أسلمة المعرفة، والعلوم الغربية منه على وجه الخصوص، وكان الأجدر أن يتحدّث عن مشروع إسلامية المعرفة. بمعنى أنّ الفكر الإسلامي بدلاً من أن يشتغل على الفكر الغربي يتوجه مباشرة صوب إنتاج الفكر الإسلامي المبني على الرؤية العقدية السليمة من خلال النموذج المعرفي الإسلامي. وأما بخصوص الفكر الغربي، فالأوْلى أن نتحدث عن نقد هذا الفكر بدلاً من القول أسلمة المعرفة. لذلك فالفكر الإسلامي المعاصر مطالب بأن يبيّن مواطن القصور ونقاط الضعف في هذا

الفكر، والإشارة إلى خلل الرؤية التي ينطلق منها الفكر الغربي، والكشف عن انحرافات هذا الفكر على المستوى النظري والعملي انطلاقاً من انحراف الأساس الذي بَنى عليه هذا الفكر مفاهيمه وقضاياه وتصوراته ومشاريعه؟ وما هو المآل الطبيعي للانطلاقة الخاطئة؟ وماذا يمكن للبشرية أن تعانيه جرّاء هذا الانحراف في المنطلق، المنعكس بدوره على المسار، والمفضي بالضرورة إلى خلل في المصبّ والمآل؟

هذا على المستوى النظري للمشروع، أما على مستوى الجانب التطبيقي من المشروع، فقد يذهب البعض إلى القول إنّ تصور الفاروقي للنظام المعرفي القائم على مشروع إسلامية المعرفة له بعض النقائص والهفوات منها:

بالنظر إلى آلية تنفيذ الخطة التي قدّمها الفاروقي في الواقع العملي»... نجد أنها في غاية التعقيد والصعوبة. ويعود تعقيد الخطة المقترحة وصعوبة تنفيذها إلى تجاهلها لاعتبارين هامين: أحدهما نفسي والآخر إجرائي... وهذا يعني أنه في غياب نخبة علمية كبيرة مهتمة بقضية إسلامية المعرفة، ومتمرّسة بأعمال البحث العلمي الصارم، يتطلب تنفيذ الخطة مدة زمنية طويلة، تتجاوز في امتدادها كل الآمال والتقديرات اللازمة لتحفيز الباحثين والعلماء للعمل على تحقيقها. بل إنّ صعوبة تنفيذ الخطة تبرز بصورة واضحة عند ملاحظة أن المحفزات العملية التي يمكن أن تحرّك العالم والباحث للعمل على تحقيقها تتركز في حلقتين متقدمتين من سلسلة الخطوات التنفيذية، وبالتحديد في «تأسيس مناسبة الإسلام للتخصّصات العلمية»، و«إنتاج الكتاب الجامعي»[٢٢٧].

ولذلك، يقول البعض إنّ تجاوز المعوقات النفسية والإجرائية يتطلّب إحداث تغيير في نسق تعاقب الخطوات التي قُدّمت في ورقة إسلامية المعرفة. وإن على العلماء المسلمين المعاصرين أن يلمّوا بنوعين من المعارف: موضوعية نظرية، وإجرائية شكلية. بمعنى آخر، يمكن اختزال السلسلة الإجرائية الطويلة إلى خطوتين: إتقان المضامين العلمية، وإتقان الأساليب العملية. والإتقان هنا يكون بتحصيل مستوى عالٍ من المعرفة

---

(٢٢٧) لؤي صافي، «إسلامية المعرفة: من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية،» إسلامية المعرفة، السنة ١، العدد ٣ (رمضان ١٤١٦هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦م)، ص ١٦.

والقدرات العلمية مع اعتبار حدود الوقت المتاح ومستوى التطور العلمي ضمن التخصص.

وقد كان من رواد النقد الموجه لمشروع إسلامية المعرفة ـ خاصة ما تعلّق منه بالمنهجية العلمية الإسلامية ـ محمد سعيد رمضان البوطي، الذي يعتبر أن المنهجية العلمية الإسلامية قد تم اكتشافها من قبل علماء المسلمين الأوائل. وليس أدلّ على ذلك ما ذهب إليه في بحث تقدّم به إلى المؤتمر العالمي الرابع حول المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية التربوية الذي عقد في الخرطوم في عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. إذ ادّعى في بحثه أن المنهجية العلمية «حقيقة» تنتمي إلى «العالم الموضوعي»، وأنها ذات طبيعة ثابتة ومستقلة في وجودها وبنيتها عن الفكر الإنساني، كما هو حال سائر الأشياء فوق الحسية». وقد خلص البوطي في بحثه إلى استحالة تعديل المنهجية العلمية باستخدام العقل نظراً إلى حاجة العقل حينئذ إلى اعتماد منهجية ثانية لتعديل المنهجية الأولى. وعليه، فثبات المنهجية العلمية وموضوعيتها يؤديان بالضرورة إلى استحالة تطويرها أو إدخال تعديلات عليها. وبالتالي تنحصر مهمة العقل الإنساني في اكتشاف المنهجية الصحيحة. إنّ وظيفة العقل المسلم ومهمته في الجهود البحثية في دائرة المنهجية العلمية تقتصر على أمرين:

١ ـ إعادة صياغة المنهجية العلمية «المكتشفة» من قبل الأوائل بحيث تصبح أكثر استجابة «لحاجاتنا الراهنة».

٢ ـ وتقديمها في قالب عصري يتناسب والخطاب العلمي الحديث[٢٢٨].

---

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩، ومحمد سعيد رمضان البوطي، «أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة،» في: **المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية**، تحرير الطيب زين العابدين (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٥٧ ـ ٦٠.

خاتمة

لقد أفضى بنا البحث في موضوع النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إلى النتائج التالية:

بخصوص السياق، يندرج موضوع النظام المعرفي بالنسبة إلى الفاروقي في إطار مشروع إسلامية المعرفة، وهذا الأخير يأتي كضرورة حضارية وتاريخية وواقعية لحل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر. وأزمة العقل الغربي. ويعتبر الفاروقي أنّ حلّ أزمة العقل الإسلامي المعاصر إنمّا تكون بحلّ أزمة المعرفة، وذلك بإعادة بناء النظام المعرفي الإسلامي الذي تأسس في التاريخ على مبدأ وحدانية الله، باعتبار أن الله هو غاية كل شيء، وهو مبدأ كل شيء. وهو التصوّر الّذي تترتب عليه العناصر الآتية:

- وحدة الخلق.
- وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة.
- وحدة الحياة
- وحدة الإنسانية

ويقتضي ذلك إيمان الإنسان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان، وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله. لابد لهذه القضايا كلّها أن تحلّ محلّ التصورات الغربية، وأن يتحدّد على أساسها كيفية إدراك الحقيقة وتبويبها في الفكر الإسلامي. من هنا يؤسّس الفاروقي لإيبيستيمولوجية إسلامية جديدة تكون عناصرها كالآتي: تراث العلم البشري والمقدس، بهدف استيعابه وهضمه ونقده، ثم ربط هذا التراث بواقع الأمة ومشكلاتها، لأنّ الإسلام ذو صلة وثيقة بالوضع العالمي الراهن. ويقدّم خطة

عملية إجرائية تستند إلى عملية التربية، هذه الأخيرة تحفظ تراث الأمة وتثريه، بحيث تتجاوز التناقض الحاصل بين العلوم الثقافية والأخلاقية، بين العقل والوحي، وبين الفرد والمجتمع. ثم فهم واستيعاب العلوم الحديثة في أرقى حالات تطوّرها، والتمكّن منها، وتحليل واقعها بطريقة نقدية لتقدير جوانب القوة والضعف فيها من وجهة نظر الإسلام. ويهدف الفعل التربوي إلى القيام بالقفزة الابتكارية الرائدة اللازمة لإيجاد «تركيبة» تجمع بين معطيات التراث الإسلامي وبين نتائج العلوم العصرية، بما يساعد على تحقيق غايات الإسلام العليا.

أما في ما يتعلّق بالمنهج، فهو يساعد على تجاوز العقل الإسلامي لأزمة المنهج الغربي المعاصر، بمعنى ضرورة تجاوز القراءة الأحادية للوجود وللوحي، والتأسيس لقراءة معرفية منهجية سليمة، بمعنى أن منهج إسلامية المعرفة هو تجاوز الفصام بين القراءتين؛ قراءة الكون، وقراءة الوحي، وذلك بالجمع بينهما، ومما يساعد على بناء هذه المنهجية النقاط الآتية:

- بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه المصدر للفكر والمعرفة والحضارة.

- بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها المصدر للفكر والمعرفة والحضارة.

- بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.

- بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانيين.

أما أهداف النظام المعرفي فهي: الانتقال بالعلوم والمعارف من قراءتها المنحصرة حول الوجود إلى القراءة التوحيدية الشاملة التي تحتوي القراءة الثانية بمنطق الإيمان الدال على التسخير الإلهي للكون، بل يتعدّاه إلى الكشف عن المنهج الكوني القرآني والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة متكاملة. وذلك بممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتركيباً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان. وهو ما يعني بناء نظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن أنّ للكون خالقاً واحداً أحداً. استخلف

الإنسان وعلّمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدراً إنشائياً أساسياً لمعرفته، والوجود مصدراً موازياً بقراءتهما، إذ في إطار التوحيد الخالص تتكوّن المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران.

فالنظام المعرفي التوحيدي يهدف في ما يهدف إليه، بناء حضارة إنسانية عالمية شاملة، حضارة الإنسان المتزن، التي تُعمّر الأرض وتحقّق السعادة لجميع البشر، وإنقاذ الإنسانية من مصير يلوح في أفقه الهلاك والفساد والخسران، وبناء الأمة الوسط المحققة للخير، الراشدة الساعية لسعادة الدارَين وذلك بإعادة تنظيم المعرفة وفروعها وعلومها تحت لواء مبدأ التوحيد.

ويتحقق هذا الأمر بإعادة ربط المعرفة والعلم بالقيم بعد أن استلبتهما الاتجاهات الوضعية التي أثبت التاريخ والواقع خطأها، إذ إن انفصام العلم والمعرفة عن القيم، شكّل خطورة على حياة البشرية، لذلك بات من الضروري تصحيح الوضع، وذلك بإحياء التفاعل بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وتحديد العلاقة بين الله الكون والإنسان، ثم الكشف عن مناهج التعامل مع الوحي والكون والإنسان وربط العلوم بغاياتها في الرؤية الإسلامية القائمة على التوحيد والمستندة إلى التصور العقدي الكلي الشمولي. وهذا ما يسمّى في أدبيات الإبستيمولوجيا المعاصرة بالتكامل المعرفي بين العلوم والمعارف، بين المعرفة والعلم، بين المعرفة والقيم، بين العلم والقيم، بين المعرفة والدين، بين الدين والحياة، بين عالم الشهادة وعالم الغيب.

إعادة تصحيح مفاهيم التعامل مع الغيب أو ما يطلق عليه إجابات الأسئلة النهائية أو الكلية التي تتعلق بأصل الوجود وغايته، وطبيعة الخالق وعلاقة الإنسان به، أو ما يمكن اختصاره في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، وانعكاساتها على ثقافة الإنسان وعلومه وسلوكياته.

نتيجة ذلك، هي أنّ كون النظام المعرفي يشير إلى ذلك المركب الذي يشتمل على تحديد مصادر معينة للمعرفة، ويقيم العلاقات بينها، ويحدّد

تدرّجها وهرميّتها ويعيّن في الوقت نفسه طرائق نقدها ومعايير هذا النقد، وأسس مشروعيتها ومبرّرات الاعتماد عليها، والاعتقاد فيها أنها معرفة حقيقية، والرضا بنتائجها واستخدامها وتوظيفها، بمعنى أنه شبكة مترابطة من المفاهيم الجامعة والمسلّمات الكلية التي تم استنباطها من الرؤية الكلية والفرضيات النظرية، ولها اتساق وانسجام في ما بينهما، أو هو تحاور المنظورات المختلفة داخل سياق واحد يجد مردوده الأصيل في مفهوم «التوحيد»، وتتمثّل تأسيساته الجذرية في التفاعل الزمني المتبادل بين ثلاثة أطراف: الله، الكون، الإنسان. وبذلك يكون النظام المعرفي الإسلامي مكوناً من أربعة أبعاد هي: الوحي، الكون، العقل الإنساني، والتاريخ.

بمعنى، أن النظام المعرفي التوحيدي هو مجموع المبادئ والكليات والأصول المستندة إلى مبدأ الوحدانية التي ينتظم في إطارها التعامل مع مصادر المعرفة، ووسائل الوصول إلى المعرفة من تلك المصادر، وبواعث المعرفة والمعوقات التي تعترض تلك البواعث والوسائل والغايات المعرفية التي يتوقّع الوصول إليها في ظل ذلك النظام. إنه مجموعة من الأفكار التي يُعطي تكاملها رؤية كلية وفهماً شمولياً للكون والحياة والإنسان. والمعرفة تأخذ دلالاتها وأهميتها من تلك الرؤية الكلية التي تحكم فهم الإنسان لنفسه وموقعه في الكون، والغرض من حياته، وطبيعة المعرفة التي يكتسبها من مصادرها المختلفة، والتي تنعكس مباشرة في منهجية تفكيره، وتحدد أنماط سلوكه ونشاطه العقلي والعملي.

إنّ بنية النظام المعرفي لا بد أن يتحقّق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوناتها، بحيث لا يفهم أيّ من هذه المكوّنات من دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى.

ثم إن المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهو مفاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة لموصوف ـ النظام ـ وهذا الموضوع يستلزم منهجاً في عرضه. والمنهج يُعبَّر عنه من خلال المفاهيم، والمفاهيم لا بد أن تستقي من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسّده، ومقتضى ذلك كله، أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلنا إلى ما نعرفه، أو ما

ندركه بتفكّر وتدبُّر، وأن لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي، ومصادره المعرفية.

إن بنية النظام المعرفي تتلخص كالآتي:

١ ـ **منظومة عقائدية**: تحدّد وجهة نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة مما يصطلح عليه بـ (Ethos)، أو رؤية العالم.

٢ ـ **مواقف مخصوصة**: معيَّنة عن الوجود والحياة الإنسانية والعامة، تُشخَّص في طريقة مخصوصة في الحياة، وتتجسد في نمط سلوكي له خصوصيته مما يصطلح عليه عادة بـ (Ethics).

٣ ـ **هوية اجتماعية مشتركة**: لأنّ الدّين لا يشكّل مرتكز الحياة الفردية فحسب، بل هو خطاب يتسم بالعالمية.

٤ ـ **النظام المعرفي**: وجهة نظر كلية عن العالم + نهج أخلاقي معين + هوية اجتماعية مشتركة.

وبخلاف النسق المعرفي الغربي في نظرته إلى الوجود والمعرفة، فإنّ المعرفة الإسلامية تقسم الموجودات الخارجية بالنسبة إلى الإنسان إلى قسمين:

أ ـ موجودات عالم الشهادة

وهي الأشياء التي تحيط بالإنسان في عالم الطبيعة من جماد ونبات وحيوان وإنسان، ويدركها بحواسه.

ب ـ موجودات عالم الغيب

وهو العالم الذي ليس باستطاعة الإنسان إدراكه بالحواس، في هذه الحياة الدنيا، وهو داخل في ما يسمى بـ الميتافيزيقا، كاللوح المحفوظ والجنة والنار والعرش. .ونحوها، ولها وجودها الثابت في الخارج. وقد بيّن القرآن الكريم استقلال هذه الموجودات عن الإنسان.

الملاحظ أنّ هناك هرمية معرفية مستندة إلى أسس قوية، تؤمن بسيادة المعرفة الإلهية، من دون الانتقاص من مكانة العقل والحواس كأدوات للمعرفة؛ فالوحي هو الموضوع الأساسي لجميع العلوم، بل إنّ الحضارة

الإسلامية كلها، إن هي إلا محاولة لعرض فكري منهجي لهذا الوحي، ويتّضح ذلك من أبنية العلوم نفسها.

النظام المعرفي الإسلامي، حاول تأسيس العلاقة المحورية بين المعرفة ـ القيمة ـ والممارسة؛ فهو يشكّل نمطاً من المعقولية في التعامل مع الغيب واللامعقول، ويحمي العقل البشري من استغلال الطبيعة. ومن غطرسة القوة إذا ما انتصر. ومن المأساة حين ينقطع الرجاء والأمل، ويحل اليأس إن تُصَب الروح إذا ما انهزم.

فالفارق الجوهري بين النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي، هو في الأساس الرؤية العقدية لكل نظام، إذ التوحيد هو الأساس العقدي للنظام المعرفي، والذي في ضوئه ينبني النظام كلّه. هو العلم الذي تحدّدت فيه تصوراتنا للعالم، وهو الذي يحدّد لنا المبادئ الأولية للحياة، يبدأ بمقدمتين نظريتين: **الأولى**، عن العلم إجابة عن سؤال: كيف أعلم؟ **والثانية**، عن الوجود إجابة عن سؤال: ماذا أعلم؟ الأولى لوضع نظرية في المعرفة، والثانية لوضع نظرية في الوجود؛ فالنظام المعرفي هو الجوهر الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها ويربط جميع مكوناتها معاً ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نُسَمّيه حضارة، وهو الذي يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعّمها. إن التوحيد نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري. إنه يفسّر كنه الخليقة؛ فالخليقة عالمَان: عالم الله، الذي ينفرد الله به من دون سواه، وعالم الطبيعة وهي الخلق؛ فالله خالق والكون مخلوق، وهما منفصلان بعضهما عن بعض انفصالاً كونياً ووجودياً، بحيث لا يمكن الخالق أن يُوجَد أو يحل أو يتجسَّد ويصبح مخلوقاً أو العكس؛ فهما عالمان منفصلان تمام الانفصال. الصلة الوحيدة بينهما هي الصلة العقلية التي تؤهّل المخلوق لإدراك إرادة الخالق، وهذا هو الجسر الوحيد الكائن بينهما، إذ لا يصل الإدراك إلى الذّات الإلهية لأنها منزَّهة، إنما يصل إلى إدراك الإرادة وحياً أو تعقّلاً، كما إنه يبيّن للخلق الغاية من وجودهم، وهي تحقيق إرادة الخالق، وإدراك الخالق، محقَّقَة في سنّة المخلوقات.

ثم إنّ الإنسان مكلّف بتحقيق إرادة الله، إذاً، فهو قادر على هذا التحقيق؛ فعالم الخلق عجينة لينة قادرة على التشكّل لتحقيق إرادة الله فيه،

إذا فعل الإنسان ما يجب فعله. وهذا ما يسمى بـ الوُسْع باعتباره مبدأً معرفياً ميتافيزيقياً، وهو حُسن الظّن بالظّاهر، إلى أن يثبت خطؤه. إن الله وضع في فطرة البشر أجمع القدرة على التعرُّف عليه وإدراك أوامره وطاعته.

فالحقيقة في النظام المعرفي التوحيدي مزدوجة، فهي تتكوَّن من ملكوت فوق الوجود المادي، وملكوت مُدرَك بالحواس، وطبقاً لمبدأ التوحيد تُعرَف هاتان الحقيقتان بالله وغير الله، أو الخالق والمخلوق، والإيمان بها يعطي العقلَ سعة النظر، ويُمكّنه من معرفة شاملة للوجود الإلهي والوجود الطبيعي والوجود البشري. يكون نظامه المعرفي، إذاً، جامعاً لعالم المادة وعالم ما وراء المادة من الغيبيات، وهذا بخلاف النظام المعرفي الغربي، الذي يقتصر مجال البحث فيه على عالَم المادة أو عالَم الكون فحسب. ولمّا كانت الصّلة وطيدة بين الله والعالم، فإنّ ذلك يقتضي الإيمان بوحدة المعرفة، إنّ الإيمان بوحدة المعرفة هو الكفيل بتجاوز حالة الفوضى الفكرية السائدة، وإعادة العقل الإنساني إلى توازنه وحيويّته وفاعليّته، الوحدة المنسجمة مع وحدة الحقيقة والشهادة.

أما خصائص هذا النظام المعرفي، فهي أن معرفة الطبيعة فيه لا تكتمل أبداً، فهي غير محدودة من طرفيها: طرف العالم الأصغر وطرف العالم الأكبر. والخليقة صغيرة، كبيرة، ومعقدة؛ فهو نظام يقر بإمامة القرآن المعصومة، ويعني ذلك الإيمان بعالم الغيب وعالم الشهادة. كما إن الإقرار بمحورية الخالق تعالى في الوجود يعني بالضرورة عدم إمكانية الإنسان فصل سياق المعرفة عن سياق الوجود؛ بمعنى أنّ المعرفة الإسلامية هي ربط لقضية الحقيقة بقضية وحدانية الله، ومن ثَمّ بوحدة الحقيقة ووحدة المعرفة، إذ لا يتأتّى للعقل الإدراك الكامل واليقين الجازم، فيمدّه الإيمان بهذا اليقين.

وهذا يعني أنّ وحدةَ الحقيقة مستمدّةٌ من وحدانية الله المطلقة. وهي لا تتعدّد مهما تعدّدت تجليّاتها؛ لأنّ الله وحده الذي يعلم الحقيقة كاملة. أما الإنسان، فإنّه يعرف الحقيقة الكاملة عن طريق الوحي. وهي أيضاً متوافقة مع ما جاء في الوحي، ومتضمّنة في قوانين الطبيعة، وتمتاز بقابلية للتعامل الإنساني. تستخدم في النهاية لعمارة الأرض وإصلاحها، ولإصلاح وخدمة مصالح البشر.

يقوم النظام المعرفي على جدلية مغايرة للجدلية الغربية، جدلية الغيب، الإنسان والطبيعة، في محاولته الإجابة عن الأسئلة الكلية والنهائية. والدليل على ذلك هو أنّ وحدة الحقيقة تفرض أنه لا يوجد أي تعارض بين الحقائق الواقعية وما يأتي به الوحي. كما تفترض أنه لا يوجد أي تعارض أو خلاف أو تفاوت مطلق بين العقل والوحي. وهي تفترض أن باب النظر والبحث في طبيعة الخلق من قوانين المخلوقات والسنن الإلهية أو في أي جزئية منها لا يمكن أن يُغلَق؛ فالمعرفة في منهج الوحي وتبعاً لإمامته المعصومة، مشروع مفتوح وجهد متواصل. وهذا يعني أن الجدلية في المفهوم التوحيدي تفكيكية وتركيبية جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة غائية، فليست مثالية وليست مادية كما هو الحال في المنظومة المعرفية الغربية.

المنهجية، وهذا ما يجعل المنهجية المعرفية البديلة متميّزةً عن المنهجية الغربية، فهي تُعطي معنى (الناظم الكلي) للأفكار وأشكال الوعي والمعرفة، بردّ الكثرة إلى الوحدة التي تحتويها، فهي إما مقولات عقل ناظم للكثرة انطلاقاً من فروض عقلية صرفة، وإما استناداً إلى علوم رياضية أو هندسية تلقي بظلالها على العلوم الطبيعية والموجودات الكونية. إذا كان هناك من يفصل بين مجالات المعرفة، من طبيعي وما وراء طبيعي، بين مادي ونفسي، ومقولات عقل فطري غريزية ومقولات عقل حسي يستند إلى التجربة، فإنّ المنهجية التوحيدية بخلاف هذا التصور؛ بمعنى تطلق صفة المنهج والمنهجية على كل فكر يستهدف إيجاد قواعد للتفكير، في مجال جزئي أو كلي. حيث يتم وفقها قراءة الكون كله بمنهجية واحدة تعتمد على (الجمع بين القراءتين) وفق مراتب مختلفة ولكنها متراكبة تبدأ بفهم علاقة الخالق بالخلق، ثم علاقة الخالق والخلق في إطار التأليف بين القراءتين، والتوحيد والدمج بين القراءتين.

التجلّي، وهذا الربط يسميه الفاروقي بـ إعادة مبدأ التوحيد كناظم معرفي لفعل المعرفة، إذ التأليف بين العقل والواقع لا يتم إلا بالمنهج الإلهي الذي جاء بالقول الفصل في كل قضايا الإنسان ليقود حركة الحياة بدقّة ونظام، وليضبط هذه الحركة بقوانين ثابتة يتّخذ منها العقل وسيلة للوصول إلى الحقيقة الكبرى.

الأخلاقية، وهو ما يعكس أخلاقية عالية لهذا النظام، إن ضمان توكيد العالم التي تكفل له إنتاج حضارة متوازية دائمة قادرة على إصلاح ذاتها لا يتم إلا بالأخلاق، ومثل هذه الأخلاق لا يقدّمها سوى التوحيد من بين المذاهب الفكرية المعروفة عند الإنسان. ولعلّ إمكانية تجاوز أزمة القيم هذه الواقعة في الفكر الفلسفي المعاصر، تكمُنُ في إعادة ربط المعرفة بالقيم كما هو واضح في الوحي، إذ المعرفة من دون القيمة اعتداء على الحياة، والقيمة من دون المعرفة تعطيل للنمو؛ فالتوحيد يعني في ما يعني، أن الله تعالى هو مصدر الخير كلّه، والنعمة كلّها، وعليه، فإنّ تأكيد ذلك هو الإيمان بالله بوصفه الخير المطلق، الخير المعظَّم عن كلّ خير.

ويؤكد التوحيد أن هذا الغرض ينطوي على خلافة الإنسان لله على الأرض، وتمكينه من القيام بمهام الاستخلاف في عمارة الكون وترقيته، وفقاً لبنود عهد الاستخلاف؛ فالإسلام لم يترك الإنسان يسير من غير توجيه، بل رسم له منهجاً يتربّى من خلاله على أصول التفكير السليم، إذ من عناصر هذا المنهج، توجيهه إلى النظّر في ملكوت السموات والأرض، لأنّه كلّما زاد معرفة بأسرار الكون زاد معرفة بخالقه ومدبره وصانعه. إنّ التصور الإسلامي للنظام المعرفي تنعدم فيه مسألة انفصال الأخلاق عن الدين، بل تقام الأخلاق على الدين بالأساس، وتزول الثنائيات المتناقضة التي قام عليها النسق الغربي.

هكذا، إذاً، تتجلّى الصلة الوثيقة بين السلوك الأخلاقي والرؤية العقدية والكون والحياة؛ فإذا كانت العقيدة هي جوهر التفاعل الإنساني مع المطلق، وغاية الله هي تحقيق القيمة في العالم الزمني، فلا غرو أن يكون الإنسان هو المسؤول عن تحقيق هذه القيم في التاريخ، بوصفه خليفة الله، سَخَّر له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما تكريماً له وتفضيلاً.

فالنظام المعرفي يمُكّن الإنسان من تحقيق وظيفته الوجودية، المتمثّلة في الخلافة، وليس عملاً خالياً من كل غرض أو هدف أو عبادة. لا يمكن الفصل بين أوَّله وآخره، بين أصوله وفروعه، بين تنظيره وممارساته، بين تعقُّله وفعله، بين جِدّه وهزله، بين مقدّماته ونتائجه. وهذا ما يدفعنا إلى القول إن مقوّمات النظام المعرفي التوحيدي هي:

ـ التوحيد

ـ الاستخلاف

ـ التسخير

ـ الجمع بين القراءتين

وأسُسُه هي، العقيدة والمعرفة والقيم (الفعل.) وهو ما يعتبره الفاروقي من أهم أسس إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر، بمعنى إعادة ربط العقل بالوحي، والفكر بالعقيدة، والممارسة بالتوحيد.

الكلية، إن التوحيد كمبدأ معرفي وناظم منهجي يدفع بالنظام المعرفي الإسلامي إلى بناء النموذج الكلي وبلورة الرؤية الشمولية، فالواحد (الله تعالى) لا يعني في تجسيده للقيمة الزمنية أن اتحاد الأشكال في نمط، ولكنه يعني اتحاد الأنماط في شكل.

التركيب بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، تتشكل قاعدة الرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية ومنهجها في النظر. وذلك بالجمع بين قراءتي الوحي الكتابي والوجود الكوني وما بينهما، والقارئ لهما هو الإنسان. والرؤية الكونية التوحيدية كما هي نقيض اللاهوت الديني والوضعية العدمية هي أيضاً نقيض كل أحادية شمولية.

فالتركيب، إذاً، يقتضي القول بالتكامل، هناك وحدة في المعرفة الإسلامية تتكامل فيها مصادرها الإلهية مع الإنسانية مع الكونية الطبيعية، إذ تُوجد معارف الوحي ومعارف العلوم الإنسانية، ومعارف العلوم الكونية، فنحن لا ندرك حقيقةً دلالة التوجُّه والهدي الإلهي من دون معرفة الطبائع والوقائع في الإنسان وفي الكائنات، كما إننا لا يمكننا الإسهام في العمل على هداية الحياة الإنسانية وممارستها وتسخيرها ورعايتها للكون والكائنات، إلا إذا اهتدت هي ذاتها بقيم الشريعة ومقاصدها ومبادئها الكلية الصادرة عن الخالق الحكيم العليم. ويكون ذلك بالتفاعل الإيجابي مع الواقع وعدم الانطلاق من مجرد فكر نظري فلسفي تجريدي، أو مجرد استلهام التصورات، وخطط مسبقة، بحيث ينقاد لها الفكر الإسلامي، وترسم خطاها؛ فطاقات الفكر والدرس والبحث في الطبائع والوقائع، تنطلق من أساس مبادئ

العقل، وسنن الكون ومقتضى هداية الوحي. تكامل المعرفة بهذا المعنى، ليس عملية معرفية بحتة، ولكنه عملية نفسية تربوية تعمل على تنمية الدوافع وتربية الوجدان، وتحرير العقل المسلم من صفات الخرافات والأوهام والتناقضات، ليخوض غمار العلم والمعرفة بشجاعة وثقة ومبادرة طلباً للإصلاح والإتقان والإبداع، تحقيقاً للخيرية والانتفاع.

وبذلك يكون النظام المعرفي في الإسلامي قادراً على جمع شتات الظواهر الكونية والإنسانية والدينية في نظام متّسق، موحد، منسجم العناصر، متكامل البناء، يقدّم إجابات عن الأسئلة الكلية والنهائية، ويمكّنه من تجاوز حالة التأزم في الفكر الفلسفي المعاصر، ويؤهّله للانفتاح على الأنظمة المعرفية الأخرى، بالنظر إلى ما يتوافر من مقومات وخصائص، وعلى ما يقوم عليه من مكوّنات وعناصر، وما يروم إلى تحقيقه من أهداف.

والله أعلى وأعلم.



المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، وفاء. **فلسفة فن التصوير الإسلامي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

ابن جاء الله، حمادي. **العلم في الفلسفة**. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٩.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. الرياض: شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. ٧ ج.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق عبد الواحد كافي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

ابن زكريا، أحمد بن فارس. **معجم مقاييس اللغة**. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٩هـ/ [١٩٦٩م].

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. ٢ ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مدارج السالكين بين منازل إيّاك نعبد وإيّاك نستعين**. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. ط ٥. بيروت: دار صادر، ١٤٢٢هـ/ ١٩٩٢م. ١٥ ج.

أبو خليل، شوقي. **الإنسان بين العلم والدين**. ط ٥. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

أبو الفضل، منى عبد المنعم. **نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

أرسطوطاليس. **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**. ترجمة وتحقيق أحمد لطفي السيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٢٤.

ـــــــ. **الكون والفساد**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [د. ت.].

أركون، محمد. **قضايا في نقد العقل الديني**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

إسلام، أحمد مدحت. **الكون في فكر الإنسان قديماً وحديثاً**. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١.

إسلام، عزمي. **جون لوك**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧.

إسماعيل، صلاح. **نظرية المعرفة المعاصرة**. القاهرة: الدار المصرية ـ السعودية، ٢٠٠٥.

إسماعيل، محمد الحسيني. **الدين والعلم وقصور الفكر البشري**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. تحرير عبد الوهاب المسيري [وآخرون]. ط ٣. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م. ٧ ج.

ج ١: **فقه التحيز**.

أغروس، روبرت وجورج ستانسيو. **العلم في منظوره الجديد**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩. (عالم المعرفة؛ ١٣٤)

أفلاطون. **محاورة ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم**. ترجمة عزت قرني. الكويت: جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، ٢٠٠٢.

ألندبرغ، جورج. **هل ينقذنا العلم؟**. ترجمة أمين أحمد الشريف. بيروت: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر؛ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

أوغلو، أحمد داود. **العالم الإسلامي في مهبّ التحولات الحضارية**. ترجمة إبراهيم البيومي. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

إيغلتون، تيري. **أوهام ما بعد الحداثة**. ترجمة ثائر ديب. دمشق؛ اللاذقية دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

أينشتاين، ألبرت وليوبولد أنفلد. **تطور علم الطبيعة**. ترجمة محمد النادي وعطية عاشور. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥

باشلار، غاستون. **جماليات المكان**. ترجمة غالب هلسا. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

باومر، فرانكلين ل. **الفكر الأوروبي الحديث: القرن السابع عشر**. ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

بدوي، عبد الرحمن. **المثالية الألمانية (شلنغ)**. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.

برديائيف، نيكولاس. **الحلم والواقع**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤.

برينتون، كرين. **تشكيل العقل الحديث**. ترجمة شوقي جلال؛ مراجعة صدقي حطاب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٤. (عالم المعرفة؛ ٨٢)

بشته، عبد القادر. **النسبية: بين العلم والفلسفة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

بطرس، كمال بنيامين. **العلم والمنطق والإيمان**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

بلانشي، روبير. **نظرية المعرفة العلمية**. ترجمة حسن عبد الحميد. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، [د. ت.].

بن ميس، عبد السلام. **السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٤.

بن نبي، مالك. **شروط النهضة**. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

ـــــــ. **الظاهرة القرآنية**. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط ٤. الجزائر: دار الفكر، ١٩٨٧.

ـــــــ. **مشكلة الثقافة**. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

بنروبي، ج. **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠. ٢ ج.

بوازار، مارسيل. **إنسانية الإسلام**. ترجمة عفيف دمشقية. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٠.

بوبر، كارل. **أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية**. ترجمة يمنى طريف الخولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ ٢٩٢)

بوتومور، توم. **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعد هجرس. طرابلس: دار أويا، ١٩٩٨.

بوالشعير، عبد العزيز. **العقلانية التطبيقية بين العلم والفلسفة في فلسفة غاستون باشلار**. القاهرة: اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، ٢٠٠٨.

بوشنسكي، إ. م. **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة عزت قرني. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٥)

البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإسلامية في القرآن**. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**. ترجمة علي عبد التواب الشيخ. القاهرة: دار الفلاح، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

تارسكي، ألفرد. **مقدمة للمنطق ولمنهج البحث في العلوم الاستدلالية**. ترجمة عزمي إسلامي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠.

تريمان، سام. **من الذرة إلى الكوارك: نحو ثقافة علمية متقدمة لمواكبة العصر وفلسفاتها**. ترجمة أحمد فؤاد باشا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٢٧)

التهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. بيروت: شركة خياط للكتب والنشر [د. ت.].

تورين، آلان. **نقد الحداثة**. ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

توفلر، ألفين. **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد**. القاهرة: دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٤.

الجابري، علي حسين. **الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية**. عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٦. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ــــــ. **تكوين العقل العربي**. ط ٨. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢. (نقد العقل العربي؛ ١)

جاليليه، جاليليو. **حوار حول النظامين الرئيسين للكون النظام البطليموسي والنظام الكوبرنيقي**. ترجمة محمد أسعد عبد الرؤوف؛ تقديم ألبرت آينشتاين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١. ٣ ج.

جاموف، جورج. **نشوء الكون**. ترجمة إسماعيل مظهر. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.].

الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

جلال، شوقي. **على طريق توماس كوهن: رؤية نقدية لفلسفة تاريخ العلم في ضوء نظرية توماس كوهن**. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٧.

حاج حمد، محمد أبو القاسم. **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**. بيروت: دار الهادي للطباعة والتوزيع، ٢٠٠٤.

ــــــ. **العالمية الإسلامية الثانية**. ط ٢. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م. ٢ ج.

ــــــ. **منهجية القرآن المعرفية ـ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

حسن، حسين علي. **الأسس الميتافيزيقية للعلم**. الكويت: جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريف والنشر، ١٩٩٧.

حسن، غالب. **نظرية العلم في القرآن**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

الحسني، محمود أبو الفيض المنوفي. **تهافت الفلسفة من درك الحقيقة المطلقة**. القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠.

حمودة، عبد العزيز. **المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٣٢)

حنفي، حسن. **تطور الفكر الديني الغربي: في الأسس والتطبيقات**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

ـــــــ . **دراسات إسلامية**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٢.

ـــــــ . **في الفكر الغربي المعاصر**. ط ٤. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ـــــــ . **ماذا يعني علم الاستغراب؟**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

خريسان، باسم علي. **ما بعد الحداثة: دراسة المشروع الثقافي الغربي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٦.

الخشت، محمد عثمان. **المعقول واللامعقول في الأديان**. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

الخطيب، سليمان. **أسس مفهوم الحضارة في الإسلام**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**. القاهرة: دار الكتاب، ١٩٧٢.

خليفة، فريال حسن. **الدين والسلام عند كانط**. القاهرة: دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــــ . **فكرة الألوهية في فلسفة باركلي**. القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٩٧.

خليل، بكري. **الإيديولوجية والمعرفة**. عمّان: دار الشروق، للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

خليل، عماد الدين. **مدخل إلى إسلامية المعرفة**. ط ٢. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

ـــــــ . **مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

الخولي، يمنى طريف. **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٠. (عالم المعرفة؛ ٢٦٤)

ـــــــ . **فلسفة كارل بوبر: منهج العلم، منطق العلم**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣.

داود، عبد الباري محمد. **دراسات فلسفية وإسلامية في الآيات الكونية**. القاهرة: دار الآفاق العربية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

دريدا، جاك وجياني فاتيمو. **الدين في عالمنا**. ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.

الدمرداش، أسامة. **وعلّم آدم الأسماء كلها**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، [د. ت.].

دي باسكويه، روجيه. **إظهار الإسلام**. القاهرة: مكتبة الشروق، ١٩٩٤.

الديدي، عبد الفتاح. **الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة**. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

ديفر، بول. **الله والعقل والكون**. ترجمة سعد الدين خرفان ووائل بشير الأتاسي. ط ٥. دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧.

ديفيز، بول. **المفهوم الحديث للمكان والزمان**. ترجمة السيد عطا. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.

ديكارت، رينيه. **التأملات في الفلسفة الأولى**. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥١.

ــــــ . **مبادئ الفلسفة**. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥.

الذوادي، محمود. **الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظور العلوم الاجتماعية**. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٥.

الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

راسل، برتراند. **أحلام الأعلام وقصص أخرى**. ترجمة شاكر إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

ــــــ . **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٣. ٢ ج. (عالم المعرفة؛ ٧٣)

ــــــ . **نحو عالم أفضل**. ترجمة دريني خشبة وعبد الكريم أحمد. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧.

راندال، جون هرمان. **تكوين العقل الحديث**. ترجمة دار العلم للملايين. بيروت: دار العلم للملايين؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

رجب، محمود. **الاغتراب: سيرة مصطلح**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨.

رزق، هاني وخالص جلبي. **الإيمان والتقدم العلمي**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

رزنيك، ديفيد ب. **أخلاقيات العلم**. ترجمة عبد النور عبد المنعم. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥. (عالم المعرفة؛ ٣١٦)

زجور، جون. **ميلتون جول ينجر: الفلسفة وقضايا العصر**. ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠. ٢ ج.

الزمخشري، أبو القاسم بن عمر. **أساس البلاغة**. القاهرة: مطبعة دار الشعب، ١٩٦٠.

الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد. **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الرياض: مكتبة المؤيد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

زيما، بيير ق. **التفكيكية: دراسة نقدية**. ترجمة أسامة الحاج. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

زيمرمان، مايكل. **الفلسفة البيئية: من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجية الجذرية**. ترجمة معين شفيق رومية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٣٣)

ساغان، كارل. **الكون**. ترجمة نافع أيوب لبس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣. (عالم المعرفة؛ ١٧٨)

سان سرنان، برتران. **العقل في القرن العشرين**. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٠.

سانتيانا، جورج. **مولد الفكر وبحوث فلسفية أخرى**. ترجمة مجموعة أساتذة. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ستانلي، ميربت [وآخرون]. **الله يتجلى في عصر العلم**. تحرير جون كلوفر مونسيما؛ ترجمة الدمرداش عبد الحميد سرحان. بيروت: دار مدني، ٢٠٠٢.

ستروك، جون. **البنيوية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلى دريدا**. ترجمة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦. (عالم المعرفة؛ ٢٠٦)

سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**. ط ٢. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

السكري، عادل. **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، [د. ت.].

سليتر، فيل. **مدرسة فرانكفورت: نشأتها مغزاها، وجهة نظر ماركسية**. ترجمة خليل كلفت. ط ٢. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

سيد أحمد، محمود. **فلسفة الحياة: دلتاي نموذجاً**. القاهرة: الدار المصرية ـ السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

السيد الجليند، محمد. **تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين**. القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

ـــــــ. **الوحي والإنسان قراءة معرفية**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

سيرل، جون. **العقل: مدخل موجز**. ترجمة ميشيل حنا متياس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٧. (عالم المعرفة؛ ٣٤٣)

الشاروني، حبيب. **فلسفة فرانسيس بيكون**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

شالمرز، آلان. **نظريات العلم**. ترجمة الحسين سحبان وفؤاد الصفا. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩١.

شريعتي، علي. **العودة إلى الذات**. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

شغموم، الميلودي. **الوحدة والتنوع في الفكر العلمي الحديث**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

شورون، جاك. **الموت في الفكر الغربي**. ترجمة كامل يوسف حسين. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

شيفرد، ليندا جين. **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية**. ترجمة يمنى طريف الخولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٤. (عالم المعرفة؛ ٣٠٦)

شيخ إدريس، جعفر. **الفيزياء ووجود الخالق**. الرياض: المنتدى الإسلامي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

صافي، لؤي. **إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية**. دمشق: دار الفكر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**. ط ٥. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

صروف، فؤاد. **العلم الحديث في المجتمع الحديث**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٦٦.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٩. ٢ ج.

طاهر، علاء. **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز**. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

طعيمة، صابر. **المعرفة في منهج القرآن الكريم**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

عارف، نصر محمد. **التنمية من منظور متجدد**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧.

العالم، محمود أمين. **فلسفة المصادفة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

عبد الله، عصام. **الفلسفة الإيكولوجية**. [د. م.]: مؤسسة نبيل للطباعة، ٢٠٠٣.

عبد الحميد، حسن. **دراسات في الابستمولوجية**. القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٩٢.

عبد الحميد، شاكر. **التفضيل الجمالي: دراسة في سيكولوجية التذوق الفني**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م. (عالم المعرفة؛ ٢٦٧)

عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠

عبد الفتاح، إمام. **كيركجورد رائد الوجودية**. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٢.

عبد الفتاح، سيف الدين [وآخرون]. **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**. إشراف علي جمعة محمد وسيف الدين عبد الفتاح إسماعيل. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

عروة، أحمد [وآخرون] (معدّون). **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**. تحرير نصر محمد عارف. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. (سلسلة المنهجية الإسلامية؛ ١٢)

عطية، أحمد عبد الحليم. **الإنسان في فلسفة فيورباخ**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

علي، حسين. **مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصر**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤.

عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

عمر، إبراهيم أحمد. **فلسفة التنمية رؤية إسلامية**. ط ٢. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

عمر، محمد فرحات. **طبيعة القانون العلمي**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.

العلواني، طه جابر. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**. ط ٢. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

ـــــــ. **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧.

ـــــــ. **الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

ـــــــ. **نحو منهجية معرفية قرآنية**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

غدامير، هانز جورج. **طرق هيدغر**. ترجمة حسن ناظم وعلي صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٧.

غريبين، جون. **مولد الزمان: كيف قاس علماء الفلك عمر الكون**. ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

غريغوار، فرنسوا. **المذاهب الأخلاقية الكبرى**، ترجمة قتيبة المعروفي. ط ٣. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٤.

غرين، بريان. **الكون الأنيق**. ترجمة عبد الحليم منصور ونضال شمعون. الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ٢٠٠٥.

غولدشتاين، توماس. **المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة**. ترجمة أحمد حسان عبد الواحد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (عالم المعرفة؛ ٢٩٦)

الفاروقي، إسماعيل. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة عمل ـ الإنجازات**. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

ـــــــ. **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**. ط ٢. القاهرة: دار التضامن للطباعة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ـــــــ. **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة نظر إسلامية**. الرياض: شركة مكتبة عكاظ لنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــــ. **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٨.

ـــــــ راجي ولويس لمياء الفاروقي. **أطلس الحضارة الإسلامية**. ترجمة عبد الواحد لؤلؤة؛ مراجعة رياض نور لله. الرياض: مكتبة العبيكان؛ هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

فتاح، عرفان عبد الحميد. **المدخل إلى معاني الفلسفة**. بيروت: دار الجيل؛ عمّان: دار عمار، ١٩٨٩.

فتغنشتاين، لودفيج. **رسالة منطقية فلسفية**. ترجمة عزمي إسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.

فرج، محمد يحيى. **ثورة العقل في عصر التنوير: القرن الثامن عشر في فرنسا**. القاهرة: دار الثقافة الجامعية، جامعة عين شمس، ١٩٩٧.

فروند، جوليان. **علم الاجتماع عند ماكس فيبر**. ترجمة تيسير شيخ الأرض. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٧.

فؤاد باشا، أحمد. **دراسات إسلامية في الفكر العلمي**. القاهرة: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ـــــــ. **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**. القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

فوربس، ج. وأ. ج. ديكتسر هوز. **تاريخ العلم والتكنولوجيا**. ترجمة أسامة أيمن الخولي. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢. ٢ج.

ج ١: **القرنان الثامن عشر والتاسع عشر**.

فياض، منى. **العلم في نقد العلم: دراسات في فلسفة العلوم**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. ط ٣. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٥٢هـ/ ١٩٧٣م. ٤ ج.

فيورباخ، لودفيغ. **مبادئ فلسفة المستقبل**. ترجمة إلياس مرقص. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٥.

قاسم، محمود. **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني**. ط ٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩.

قطب، خالد. **العقلانية العلمية: دراسة نقدية**. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٥.

قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. ط ١٣. القاهرة: دار الشروق، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

قطب، محمد. **لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

القفاش، أسامة. **مفاهيم الجمال: رؤية إسلامية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

القمودي، سالم. **الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٨.

قنصوه، صلاح. **فلسفة العلم**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨.

ـــــــ . **الموضوعية في العلوم الإنسانية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.

ـــــــ . **نظرية القيم في الفكر المعاصر**. ط ٣. بيروت: دار الكلمة، ٢٠٠٢.

كارناب، رودولف. **الأسس الفلسفية للفيزياء**. ترجمة السيد نفادي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

كامل، فؤاد. **الفرد في فلسفة شوبنهاور**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.

كانط، إيمانويل. **نحو السلام الدائم: محاولة فلسفية**. ترجمة نبيل الخوري. بيروت: دار صادر، ١٩٨٥.

ـــــــ . **نقد العقل الخالص**. ترجمة موسى وهبة. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

كاكو، متشيو. **رؤى مستقبلية: كيف سيغيّر العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين**. ترجمة سعد الدين خرفان؛ مراجعة محمد يونس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٧٠)

الكردي، عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. الرياض: مكتبة المؤيد؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ط ٥. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ـــــ. **الطبيعة وما بعد الطبيعة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

كوبلستون، فريدريك. **تاريخ الفلسفة**. ترجمة محمود سيد أحمد. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. ٥ مج.

كوتنغهام، جون. **العقلانية: فلسفة متجدّدة**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٧.

الكوثر، منذر. **فلسفة التحليل والبحث عن المعنى: الوضعية المنطقية عند آير**. لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٤.

كوخ، أدريين. **آراء فلسفية في أزمة العصر**. ترجمة محمود محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية؛ نيويورك: مؤسسة فراكلين للطباعة والنشر، ١٩٦٣.

كولبه، أزفلد. **المدخل إلى الفلسفة**. نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي. ط ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٥.

كولينز، جيمس. **الله في الفلسفة الحديثة**. ترجمة فؤاد كامل. ط ٢. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

كوهن، توماس. **بنية الثورات العلمية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

كويلستون، فردريك. **تاريخ الفلسفة**. ترجمة محمود سيد أحمد. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

الكيلاني، ماجد عرسان. **أهداف التربية الإسلامية**. تقديم طه جابر العلواني. ط ٢. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

كيال، بسمة. **أصل الإنسان وسر الوجود**. ط ٢. بيروت: منشورات دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٢.

لامبرت، كارل وجوردن بريتان. **مدخل إلى فلسفة العلوم**. ترجمة شفيقة سبكي. الكويت: وكالة المطبوعات، [د. ت.].

لطف، سامي نصر. **فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي**. القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٧٨.

لوبون، غوستاف. **سر تطور الأمم**. ترجمة أحمد فتحي زغلول. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٥١.

ليبنتز، ج. ف. **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني: نظرية المعرفة**. ترجمة أحمد فؤاد كامل. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

ليدسي، جيمس إ. **الانفجار الأعظم**. ترجمة عزت عامر. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

ليكليرك، إيفور. **ميتافيزيقا وايتهد**. ترجمة علي عبد المعطي محمد. الإسكندرية: ملتقى الفكر، [د. ت.].

ماركس، كارل. **رأس المال**. ترجمة فالح عبد الجبار [وآخرون]. موسكو: دار التقدم، ١٩٨٧. ٢ ج.

ماركيوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ١٩٧١.

ماكوري، جون. **الوجودية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢. (عالم المعرفة؛ ٥٨)

المبارك، محمد. **نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث**. الجزائر: الضياء للإنتاج الإعلامي والتوزيع، ١٩٨٩.

مجاهد، منتصر محمود. **أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

مجموعة من الباحثين. **البنيوية والتفكيك مداخل النقدية**. ترجمة حسام نايل. عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

المحمصاني، صبيح. **فلاسفة التشريع في الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١.

محمود، زكي نجيب. **المنطق الوضعي: الجزء الثاني**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.].

ـــــ. **موقف من الميتافيزيقا**. ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ١٤١١هـ/ ١٩٩٣م.

ـــــ. **نحو فلسفة علمية**. ط ٢. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠.

مراد، ميشال. **نهاية العالم: متى وكيف؟**. بيروت: دار المعاني، ١٩٩٠.

المرزوقي، أبو يعرب. **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**. دمشق: دار الفكر، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

مرشو، غريغوار منصور. **مقدمات الاستتباع: الشرق موجود بغيره لا بذاته.** فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

المسيري، عبد الوهاب. **التيارات الفكرية الغربية المعاصرة وأثرها في الشرق المسلم.** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤.

ـــــ. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية.** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

ـــــ. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

ـــــ. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود.** القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية. القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩.

مكرم، عبد العال سالم. **الفكر الإسلامي بين العقل والوحي.** القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

منصور، زهير. **مقدمة في منهج الإبداع.** القاهرة: المركز العالمي للإعلام، ١٤٠٥هـ/ ١٩٩٥م.

المنهجية الإسلامية للعلوم السلوكية والتربوية. تحرير الطيب زين العابدين. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

المهدوي، إسماعيل. **العقلانية الشاملة.** القاهرة: المؤلف، ١٩٩١.

مهران، محمد. **فلسفة برتراند راسل.** ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

الموسوعة الفلسفية العربية. رئيس التحرير معن زيادة. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧. ٣ مج.

مج ١: **الاصطلاحات والمفاهيم.**

مج ٢: **المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات.**

مج ٣: **أعلام الفكر الإنساني: مقدمة وملاحظات منهجية.**

النبي، منصور حسن. **الكون والإعجاز العلمي للقرآن.** ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١.

النجار، عبد المجيد. **الإيمان بالله وأثره في الحياة.** بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧.

ـــــ. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل.** ط ٣. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

نفادي، السيد. **السببية في العلم**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

ـــــــ . **الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم**. ط ٢. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

النقيب، عبد الرحمن. **منهجية البحث في التربية الإسلامية: رؤية مغايرة**. المنصورة: دار البحوث بجامعة المنصورة، ١٩٩٦.

نيسبت، ريتشارد أي. **جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف... ولماذا؟**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥. (عالم المعرفة؛ ٣١٢)

هابرماس، يورغن. **المعرفة والمصلحة**. ترجمة حسن صقر؛ مراجعة إبراهيم الحيدري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢. (المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٣٢٦)

هاكينغ، أيان. **الثورات العلمية**. ترجمة السيد نفادي. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦.

هشام، محمد. **تكوين مفهوم الممارسة الابستمولوجية عند باشلار**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٦.

ـــــــ . **في النظرية الفلسفية للمعرفة: أفلاطون، ديكارت، كانط**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

هوركهايمر، ماكس وثيودور ف. أدورنو. **جدل التنوير: شذرات فلسفية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦.

هوسرل، إدموند. **فكرة الفينومينولوجيا**. ترجمة فتحي إنقزو. بيروت: المنظّمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧. (فلسفة)

هوكنغ، سيتفن. **تاريخ موجز للزمان**. ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي. طبعة خاصة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

هونكه، زيغريد. **العقيدة والعلم: وحدة الدين الأوروبي وعلم الطبيعة**. ترجمة محمد أبو حطب خالد. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧

هوى، ديفيد كوزنز. **الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية**. ترجمة خالدة حامد. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

هيدغر، مارتن. **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر**. ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب. ط ٢. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٤.

هيشور، محمد. **سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

وولف، أ. **خلاصة العلم الحديث**. ترجمة أبو العلا عفيفي. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤.

ــــــ . **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤.

يفوت، سالم. **الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي: سيادة التصور الميكانيكي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.

يوسف، حسن. **فلسفة الدين عند كيركجارد**. القاهرة: دار الكلمة، ٢٠٠١.

دوريات

إبراهيم، أحمد محمد. «مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة.» **إسلامية المعرفة** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي): السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣، خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦.

أبو سليمان، عبد الحميد. «إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية.» **المسلم المعاصر**: السنة ٨، العدد ٣١، رمضان ١٤٠٢هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٨٢م.

الأخرس، طلعت. «الابستمولوجيا: نحو فلسفة جديدة للعلوم.» **فلسفات معاصرة** (بيروت): العدد ٩، ٢٠١٠.

إسلامية المعرفة: السنة ١، العدد ١، حزيران/ يونيو ١٩٩٥م.

إسماعيل، صلاح. «دراسة المفاهيم من زاوية فلسفية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٢، العدد ٨، ذو الحجة ١٤١٧هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٩٧م.

أمزيان، محمد. «نقد منهاج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي.» **المسلم المعاصر**: السنة ١٨، العددان ٧١ ـ ٧٢، ذو الحجة ١٤١٤هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٤م.

أوغلو، أحمد داود. «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٦، العدد ٢٢، خريف ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ــــــ . «الفلسفة والسياسة: دراسة مقارنة بين نظرية التوحيد الإسلامية ونظرية الوجود الغربية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٤، العدد ١٦، ربيع ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

بريمة، محمد حسن «الظاهرة الاجتماعية ونظامها المعرفي في القرآن.» **مجلة تفكّر** (جامعة الجزيرة ـ السودان): السنة ١، العدد ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

حاج حسن، تورلا. «العلم والإيمان في سنن الله الكونية.» **التجديد** (الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا): السنة ٩، العدد ١٧، محرم ١٤٢٦هـ ـ شباط/ فبراير ٢٠٠٥م.

حاج حمد، محمد أبو القاسم. «إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية.» **مجلة تفكّر**: السنة ٣، العدد ٢، ٢٠٠١.

ــــــ . «قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية.» **مجلة المنطلق**: العدد ١١١، ربيع ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

حاجي، خالد. «محاولات النهوض بين منطق الإلحاق وإمكانيات التجاوز.» **المنعطف** (وجدة ـ المغرب): العددان ١٨ ـ ١٩، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

حرب، علي. «مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زينون وأشيار أركون.» **الحياة**: ١٨/ ١١/ ١٩٩٦.

ــــــ . «من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية.» **دراسات عربية** (بيروت): السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨، أيار/ مايو ١٩٩٥.

حسن، حمدي عبد الرحمن. «التحوّلات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة.» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة): العدد ٢، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

خليل، وائل أحمد. «إمكان اللغة المنطقية والمثالية: محاولة لإعادة بناء نظرية العلم.» **مجلة تفكّر**: السنة ١، العدد ٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م

ــــــ . «تصور منظومة التفاعلية الرباعية في قراءة النظام المعرفي القرآني: دراسة في منطق الفلسفة العلمية.» **مجلة تفكّر**: السنة ٤، العدد ١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

ــــــ . «مسألة الحرية في الوعي الغربي.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٨، العددان ٣١ ـ ٣٢، شتاء ٢٠٠٢ ـ ربيع ٢٠٠٣.

الدجاني، أحمد صدقي. «ضوابط استخدام آليات الفكر الغربي.» **المسلم المعاصر**: السنة ١٩، العددان ٧٣ ـ ٧٤، ١٩٨٥.

رجب، إبراهيم عبد الرحمن. «المسلم المعاصر وقضية أسلمة المعرفة.» **المسلم المعاصر**: السنة ٢٤، العددان ٩٣ ـ ٩٤، ١٩٩٩.

ـــــ . «المعرفة والعلم.» **المسلم المعاصر**: السنة ٢٣، العدد ٩٢، ربيع الأول ١٤٢٠هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٩م.

الرشدان، محمد عايد. «حول النظام المعرفي في القرآن الكريم.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٣، العدد ١٠، خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

روزنتال، م. وب. يودين. **الموسوعة الفلسفية**. ترجمة سمير كرم. ط ٥. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥.

سردار، ضياء الدين. «أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام؟.» **الفكر الإسلامي**: العدد ١٥، ١٩٩٤.

شيخ إدريس، جعفر. «إسلامية العلوم وموضوعيتها.» **المسلم المعاصر**: السنة ١٣، العدد ٥٠، ١٤١٨هـ/ ١٩٨٨م.

صافي، لؤي. «إسلامية المعرفة من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ١، العدد ٣، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦.

ـــــ . «الوحي والعقل: بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٣، العدد ١١، شتاء ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

طسطاس، عمار. «رؤية معرفية في فكر إسماعيل راجي الفاروقي.» **مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان** (جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة ـ الجزائر): العدد ١، صفر ١٤٢٦هـ ـ آذار/ مارس ٢٠٠٥م.

عارف، نصر محمد. «حول دلالات مفهوم إسلامية المعرفة.» **الفكر الإسلامي**: العدد ١٥، تموز/ يوليو ١٩٩٤.

عبد المولى، عز الدين. «في الرؤية الغربية لتاريخ الحداثة.» **إسلامية المعرفة**: السنة ١، العدد ٤، ذو القعدة ١٤١٦هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٩٦م.

عشوي، مصطفى. «نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية.» **التجديد**: السنة ١، العدد ٢، ربيع الأول ١٤١٨هـ ـ تموز/ يوليو ١٩٩٧م.

عطا الله، حمدي عبد الرحمن حسن. «التحولات المعرفية في علم السياسة: النظام المعرفي المسيطر وأزمة ما بعد الحداثة.» **النهضة** (مجلة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة): العدد ٢، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠.

العلواني، طه جابر. «إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم.» **الفكر الإسلامي**: العدد ١٥، ١٩٩٦.

ـــــ . «الجمع بين القراءتين: إسلامية المعرفة.» **الفكر الإسلامي**: العدد ١٥، ١٩٩٦.

عمارة، محمد. «إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية.» **المسلم المعاصر**: السنة ١٦، العدد ٦٣، شباط/ فبراير ١٩٩٢.

ـــــ . «مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية.» **المسلم المعاصر**: السنة ٢٦، العدد ١٠٤، ربيع الأول ١٤٢٣هـ ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢م.

الفاروقي، إسماعيل. «أبعاد العبادات في الإسلام.» **المسلم المعاصر**: العدد ١٠، حزيران/ يونيو ١٩٧٧.

ـــــ . «الاجتهاد والإجماع كطرفي الديناميكية في الإسلام.» **المسلم المعاصر**: السنة ٤، العدد ٩، محرم ١٣٩٧هـ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٧م.

ـــــ . «الإسلام في القرن المقبل.» ترجمة صلاح الدين حفني. **المسلم المعاصر**: السنة ١٠، العدد ٣٨، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . «الإسلام والمدنية: قضية العلم.» ترجمة صلاح الدين حفني. **المسلم المعاصر**: السنة ٩، العدد ٣٦، ذو الحجة ١٤٠٣هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣م.

ـــــ . «أسلمة المعرفة.» ترجمة فؤاد عودة وعبد الوارث سعيد. **المسلم المعاصر**: العدد ٨، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢.

ـــــ . «إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية.» **المسلم المعاصر**: العدد ٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ـ نيسان/ أبريل ١٩٨٠م.

ـــــ . «التحرك الفلسفي الإسلامي الحديث.» **المسلم المعاصر**: السنة ١٠، العدد ٣٩، رجب ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . «التوحيد والفن: الجزء ٢.» **المسلم المعاصر**: العدد ٢٤، محرم ١٤٠١هـ ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠م.

ـــــ . «جوهر الحضارة الإسلامية.» **المسلم المعاصر**: العدد ٢٧، شوال ١٤٠١هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١م.

ـــــ . «حساب مع الجامعيين.» **المسلم المعاصر**: السنة ٨، العدد ٣١، تموز/ يوليو ١٩٨٢.

ـــــ . «الشخصية المسلمة.» **التوحيد**: [د. ت.].

ـــــ . «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية.» **المسلم المعاصر**: العدد ٢٠، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩.

ـــــ . «نحن والغرب.» **المسلم المعاصر**: السنة ٣، العدد ١١، رمضان ١٣٩٧هـ ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٧م.

ـــــ . «نحو جامعة إسلامية.» ترجمة محمود رفقي محمد عيسى. **المسلم المعاصر**: السنة ٩، العدد ٣٣، كانون الثاني/ يناير ١٩٨٣.

فتاح، عرفان عبد الحميد. «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٢، العدد ٥، ١٩٩٦.

ـــــ . «الإطار الفكري العام لنظرية المعرفة في القرآن.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٤، العدد ١٥، شتاء ١٤١٤هـ/ ١٩١١م.

فول، جون أوبرت. «التجديد والإصلاح في منتصف القرن العشرين: سعيد النورسي والمسألة الدينية.» **المنعطف** (المغرب): العددان ١٨ ـ ١٩، ٢٠٠١.

قلم التحرير. «الحداثة في الفكر الغربي: جذورها وآثارها.» **الإيمان** (أربيل): السنة ٣، العدد ٨، ٢٠٠١.

الكردي، محمد علي. «جاك دريدا وفلسفة التفكيك.» **أوراق فلسفية**: العدد ١٣، ٢٠٠٥.

المسيري، عبد الوهاب. «التحيز في النموذج الحضاري الغربي: ج ١.» **الإنسان** (دار أمان للصحافة والنشر، باريس): العدد ١٤، ١٩٩٥.

ـــــ . «التحيّز في النموذج الحضاري الغربي: ج ٢.» **الإنسان**: السنة ٣، العدد ١٤، ١٩٩٦.

ـــــ . «في أهمية الدرس المعرفي.» **إسلامية المعرفة**: العدد ٢٠، ٢٠٠٠.

ـــــ . «المادية وموت الإنسان.» **المسلم المعاصر**: السنة ٢٠، العدد ٧٩، شباط/ فبراير ١٩٩٦.

ـــــ . «اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٣، العدد ١٠، خريف ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

ملكاوي، فتحي. «رؤية العالم والعلوم الاجتماعية.» **إسلامية المعرفة**: السنة ١١، العددان ٤٢ ـ ٤٣، خريف ٢٠٠٥ ـ شتاء ٢٠٠٦.

منجود، مصطفى محمود. «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي: رؤية مقارنة في إسهامات كل من الغزالي ومكيافيللي.» **إسلامية المعرفة**: العدد ١٩، ١٩٩٩.

منير، وليد. «أبعاد النظام المعرفي ومستوياته.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٥، العدد ١٨، ١٩٩٩.

النجار، عبد المجيد. «الإيمان والعمران.» **إسلامية المعرفة**: السنة ٢، العدد ٨، ذو الحجة ١٤١٧هـ - نيسان/ أبريل ١٩٩٧م.

«هكذا تحدث الفاروقي.» **الفكر الإسلامي** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي): العدد ١٥، تموز/ يوليو ١٩٩٤.

رسائل جامعية، أطروحات

البركاتي، جميل شرف عبد الله. «جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مجال إسلامية المعرفة.» (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية التربية قسم التربية الإسلامية والمقارنة، الرياض، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).

بوالشعير، عبد العزيز. «مفهوم العقلانية التطبيقية وامتداداتها في فلسفة غاستون باشلار.» (رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسم الفلسفة، قسنطينة - الجزائر، ٢٠٠١).

ندوات، مؤتمرات

نحو نظام معرفي إسلامي: حلقة دراسية. تحرير فتحي حسن ملكاوي. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٢ - الأجنبية

Books

Aristote. *Sur le savoir philosophique métaphysique*. Traduction originale de Jean Montenot. Paris: Hachette Livre, 1997.

Bachelard, Gaston. *Le Nouvel esprit scientifique*. Paris: L'Enad Edition, 1990.

_____ . *La Philosophie du non*. 3ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1988

_____ . *Le Rationalisme appliqué*. 3ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

Beard, Charles. *The Reformation of the Sixteenth Century in its Relation to Modern Thought and Knowledge*. 2nd ed. London: Constable, [n. d.].

Becker, James M. *Education for a Global Society*. Bloomington, IN: Phi Delta Kappa Educational Foundation, 1973.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Edition J. de Gigord, 1933.

Descartes, René. *Principes de la philosophie (4 parties)*. 187 éd. Paris: F. Alquier, 1973. (Œuvres philosophiques de Descartes; 89)

Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*. Translated with an introductory Essay by Ramon J. Betanzos. Detroit: Wayne State University Press, 1988.

Discoveries and Opinions of Galileo. Translated with an introd. and notes by Stillman Drake. Garden City, NY: Doubleday, 1957.

Ducasse, Pierre. *Méthode et intuition chez Auguste Comte*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1939.

Dutant, Julien et Pascal Engel. *Philosophie de la connaissance croyance, connaissance justification*. Paris: Librairie Philosophique, 2005.

Al-Faruqi, Ismail Raji. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1992. (Issues in Islamic Thought; 4)

Gadamer, Hans George. *Vérité et méthode: Les Grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Seuil, 1996.

Heisenberg, Werner. *Philosophical Problems of Nuclear Science*. New York: Fawcett, 1959.

Hirst, Paul. *Knowledge and Curriculum*. London; Boston, MA: Routledge and Kegan Paul, 1974.

Julia, Didier. *Dictionnaire de la philosophie*. Paris: Librairies Larousse, 1964.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: Presses Universitaire de France, 1958.

Malebranche, Nicolas et André Robinet. *Œuvre Complètes*. Paris: Librairie J. Vrin, 1958. 7 vols. (Bibliothèque des textes philosophiques; 7)

Piaget, Jean. *Le System et la classification des sciences: Un logique scientifique et connaissance*. Paris: Gallimard, 1976.

Von Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr. *The Monadology: And Other Philosophical Writing* (New York: Clarendon Press, 1898.

Whitehead, Alfred North. *Concept of Nature*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1964.

Wigner, Eugene. *Symmetries and Reflections*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967.

Wilber, Ken. *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*. Boston, MA: Shanb, 1990.

Conferences

Toward Islamization of Disciplines. Herndon, Verginia: International Institute of Islamic Thought, 1995.

Electronic Studies

Carnap, Rudolf. «The Old and the New Logic.» Translated by Isaac Levi, <http://www.delfimsantos.com/textos/rcarnap_the_old_and_the_new_logic_1931.pdf>.

السيرة الذاتية

د. عبد العزيز بوالشعير

- من مواليد ١٩٧٠م بفرجيوة ولاية ميلة بالجزائر.

- ليسانس فلسفة (١٩٩٥م) قسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة.

- ماجستير فلسفة العلوم (٢٠٠١م)، حول أطروحة بعنوان: العقلانية التطبيقية وامتداداتها في فلسفة غاستون باشلار. قسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة.

- دكتوراه في فلسفة المعرفة (٢٠٠٩م) حول أطروحة بعنوان: **النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر «إسماعيل الفاروقي نموذجاً»**. قسم الفلسفة جامعة منتوري قسنطينة.

- أستاذ محاضر بقسم الفلسفة كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سطيف٢ الجزائر.

- عضو الجمعية الفلسفية المصرية.

- شارك في عدد من الندوات الفكرية داخل الجزائر وخارجها في مجال إبيستيمولوجية العلوم.

- له العديد من المقالات المنشورة في الدوريات.

- تدور اهتماماته حول إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية والطبيعية وتكاملهما.

ـ من مؤلفاته

● **العقلانية التطبيقية بين العلم والفلسفة في فلسفة غاستون باشلار**، صادر عن اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية، (٢٠٠٨م).

● **غدامير من فهم الوجود إلى فهم الفهم**، صادر عن منشورات الاختلاف بالجزائر ودار الأمان بالرباط ـ المغرب، (١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م).



النظام المعرفي
في الفكرين الإسلامي والغربي

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة فهم حقيقة النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال نموذج الفاروقي. وتحليل بنية النظام المعرفي ومكوناته وعناصره وأسسه، بغرض التوصّل إلى مفهوم هذا النظام وتحديد طبيعته، وكذا الوقوف على علاقته بالنظام الاعتقادي وبمنظومة القيم للكشف عن العلاقة الوطيدة القائمة بينهما. ثم بيان كلية ووحدة وبنائية هذا النظام في صورة نسقية تأبى انفصام المعرفة عن الاعتقاد والقيم. ولهذا ركز المؤلف في هذا الكتاب على ما يلي:

- عرض أهم المحاولات التي قدمت من طرف بعض رجالات الفكر الإسلامي المعاصر حول تعريف النظام المعرفي.
- بيان علاقة نظام الاعتقاد بالنسق المعرفي الإسلامي.
- الوقوف على التشوهات والانحرافات التي تحوّلت تدريجياً، وباستمرار، بالنظام المعرفي من نظام المعرفية يتبنى عقيدة التوحيد، ويتطور باجتهاد والتجديد، إلى نظام للمعرفية قائم على الازدواجية بين ما هو علماني وما هو ديني، وعلى الخصومة بين ما هو وحي وما هو اجتهاد بشري، نظام قائم على التقليد والجمود.
- عرض مبدأ التوحيد كناظم معرفي وضابط منهجي للعملية المعرفية الإسلامية.
- بيان ارتباط النظام المعرفي التوحيدي بمنظومة القيم.
- الوقوف على خصائص النظام المعرفي التوحيدي، العقدية والإبستيمولوجيا والقيمية.
- إدراك نقاط الالتقاء بين النظام المعرفي الإسلامي والنظام المعرفي الغربي. ثم تبيان مواطن الاختلاف بين النظامين، وذلك من خلال عرض بنية النظام المعرفي الغربي، والكشف عن نقاط الضعف فيه ونقده.

ISBN 978-614-428-056-0


منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
بريد الكتروني: info@almaarefforum.com.lb